الجزء الاول

من الحاشية المسماة منهج التحقيق والتوضيح * لحل غوامض التنقيح * لمؤلفها الاستاذ طود التحقيق والتدقيق * والمودع جواهرهما في صدفهما الانيق * الشيخ محمد جعيط مفتي الديار التونسية كان اسكنه الله فسيح الجنان المتوفى سنة ١٣٣٧

﴿ طبعة اولى ﴾

وبهامشه شرح تنقيح الفصول . في الاصول . لمؤلفه العلامة الشهير شهاب الدين ابي العباس احمد بن ادريس القرافي المالكي المتوفى سنة ٦٨٤

﴿ حقوق الطبع محفوظة لوالدي المؤلف ﴾

طبع بمطبعة النهضة نهج الجزيرة عدد ١١ بتونس

سنة ١٣٤٠
١٩٢١

بسم الله الرحمن الرحيم

وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

الحمد لله الذي اوضح ببرهان تنزيله أصول الشرع المتين * وكشف عن منهاج سلوكه لانظار الايمة المجتهدين * فسرحوا نجائب انظارهم في رياضه المريعة * وغاصوا بثاقب افكارهم في بحار معارفه لاقتناص درر الشريعة * والصلاة والسلام على عين الحق المستصفى من ضاضاء السماحة مجده وعلاه * ووابل الرحمة الربانية الساطع لأرباب البصائر هداه * وعلى آله الطيبين * واصحابه الذين شادوا الدين * اما بعد * فلما كان فن الاصول هو الاساس الذي اقيم عليه الفقه في الدين * وآلة استنباط الشرائع من كتاب الله وسنة خير المرسلين * وهو الفن الذي تزاحمت على اقتناص درره افكار حملة العلم الشريف * ووضعوا نفائسها في سلك الترتيب والتصنيف * وكانت قواعد الوصول وقع فيها الخلاف بين العلماء الفحول * المتفرع عنه الخلاف في فروع تلك الاصول * بحيث ان اصول المذاهب صارت في الاكثر متقابلة * وبعض القواعد هي عند البعض حقة وعند

قال الشيخ الامام العالم سيد اهل زمانه شهاب الدين احمد بن ادريس المالكي تغمده الله بمغفرته ورحمته الحمد لله باسط الارزاق في الآفاق وواهب النعم أطواقا في الاعناق ورافع السماوات السبع الطباق مزينة بكواكب الاشراق ومشحونة بالملائكة القيام بوظائف العبودية لجلال الربوبية على ساق في اتساق العالم بهواجس الخواطر في الدياجي الغساق المريد فلا كائن في الكونين إلا بقدرته وقدرته يساق القاهر فايسر سطوة على من عصاه لا تطاق المحسن فسوابغ نعمه وموارد كرمه تدفق اي ادفاق الواحد في صفات علائه فلا نظير ولا شبيه له على الاطلاق واشهد ان لا اله إلا الله وحده لا شريك له شهادة احوز بها قصب السباق يوم التلاق واشهد ان سيدنا ونبينا محمدا عبده ورسوله ارسله والدماء تراق وعواصف الضلال لها ارعاد وابراق وقد استولى الشيطان اللعين على بني آدم فخيم عليهم برواق واعتقد حصول أمنيته من آدم وذريته وانه قد فاق فلم يزل رسول الله صلى الله عليه وسلم يجاهد في الله حق جهاده بالمعجزات الباهرة والمواعظ البالغة والسمهرية العالية والسيوف الرقاق

الآخر باطلة * فلا يسوغ لمن يروم معرفة اصول مذهب مالك * ان يشتغل بكتب اصول مذهب النعمان لياخذ اصوله من هنالك . وقد فشا عندنا بالجامع الاعظم في الديار التونسية * تعاطي المالكية لاصول السادة الحنفية والشافعية * والسر في ذلك * عدم وجود الكتب المؤلفة في اصول مذهب مالك * ولم يجر عندنا بحرها العباب * ولم يوجد منها سوى تنقيح العلامة الشهاب * ومع ذلك فما وردوا مواردة العذبة لصعوبة عباراته * وغموض اشاراته * ولم يوجد من كشف عن مخدرات معانيه * ولا من حقق مسائله المودعة فيه * من المؤلفين الاول * ولم ياتوا من ذلك بعلل ولا نهل * وقد كنت في حال اشتغالنا بالاخذ عن مشائخنا مصابيح الامة عاكفا على قراءته لما فيه من الفوائد الجمة المهمة * وحين اهلنا القدير * لاقراء هذا الكتاب بالاذن من مشائخنا النحارير * طمحت انفسنا في تعليق عليه انقل فيه كلام المحققين من اهل الاصول * لقصد توضيح مهامه تنقيح المحصول * وما زلت للنفس في هذا المطلب مماطل * مخاطبا لها باين الثريا من يد المتطاول * ولا تزال تسائليني في هذا المطلب العسير * الى ان قهرني لاجابتها الرب القدير * فالفت مستمدا من الرب الكريم الاعانة * في كل ما انا قاصدة ومستمطرا احسانه * وشرعت في هذا المطلب ونوائب الزمان شاهرة في اقليمنا الاسنة * وفجائع الفتن ضاربة خيامها على جميع الامة * لاجل ما وقعت فيه من مخالفة السنة * والفكر قائم به اعظم صارف * عن اجتناء ثمار المعارف العلمية واللطائف * وسميت ما جمعته من نفائس التقارير * ولطائف التحارير * ﴿ بمنهج التحقيق والتوضيح * لحل غوامض التنقيح ﴾ فعذرا ايها المطالع على ركوب مطايا التقصير * عن ادراك شأو العلماء الناشرين لبساط التنقيح والتحرير * فصوارف المحن وقصور الباع * صارفان عن ارتكاب طريق الاعجاب والابداع * والله اسأل ان يهطل سحائب

حتى خزي الشيطان و حزبه وخضعت منهم الاعناق فتارة بالقتل وطورا بالاسر وحينا بالاسترقاق واستولى حزب الله في الآفاق على اهل الشقاق و النفاق وعلت اعلام التوحيد في جميع الاقطار و أخفق الشرك اي اخفاق فاقيمت المناسك و سيقت النسائك و امنت في السباسب الرفاق وعصم المال المنهوب و العرض المثلوم و الدم المهراق و اتصل عجيج الاصوات بين الارضين و السماوات بانواع التسبيح و التمجيد و التحميد في رؤس المنابر و شواهق المنائر في جميع الآفاق و طهر البيت الحرام من فواحش رجس الاصنام ومعاقد الآثام و سالت اليه جميع الاباطح باعناق النياق يحملن من الاولياء و الاصفياء كل نجيب مجيب مشتاق فكمل الدين واستقر اليقين و دام العز والتمكين الى يوم الجمع و السياق صلى الله عليه وعلى آله واصحابه و ازواجه و محبيه صلاة يجزيه الله تعلى بها افضل الجزاء عن اعظم المشاق و نسعد بها سعادة الابد على ممر الامد و نحوز بها افضل الخلاق(١) من غير

(١) الخلاق كسحاب النصيب ومنه قوله تعلى « لا خلاق لهم في الآخرة » وقوله اخلاق مصدر اخلق الثوب بلي اهـ مصححه

المعارف الوافية على كل من طالع هاته الحاشية * انه بالاجابة جدير * على كل شيء قدير * وقبل الخوض في شرح خبايا الكتاب * نلم ببعض ترجمة المصنف المحقق الشهاب * فاقول

بعض ترجمة الشهاب القرافي

قال المحقق العلامة * ابن فرحون في الديباج المذهب (١) في معرفة اعيان المذهب ما نصه احمد بن ادريس القرافي هو شهاب الدين ابو العباس احمد ابن ابي العلا ادريس بن عبد الرحمان بن عبد الله الصنهاجي البهنسي المصري الامام العلامة وحيد دهره وفريد عصره احد الاعلام المشهورين والائمة المذكورين انتهت اليه رئاسة الفقه على مذهب مالك رحمه الله وجد في طلب العلوم فبلغ الغاية القصوى فهو الامام الحافظ والبحر اللافظ دلت مصنفاته على غزارة فوائده واعربت عن حسن مقاصده جمع فاوعى وفاق اضرابه جنسا ونوعا كان اماما بارعا في الفقه والاصول والعلوم العقلية وله معرفة بالتفسير وتخرج به جمع من الفضلاء واخذ كثيرا من علومه عن الشيخ الامام العلامة الملقب بسلطان العلماء عز الدين ابن عبد السلام الشافعي واخذ عن الامام العلامة شرف الدين محمد بن عمران الشهير بالشريف الكركي وعن قاضي القضاة شمس الدين ابي بكر بن محمد بن ابراهيم بن عبد الواحد المقدسي سمع عليه مصنفه كتاب اصول ثواب القرآن كان احسن من القى الدروس وحلى من بديع كلامه نحور الطروس ان عرضت حادثة فبحسن توضيحه تزول . وبعزمته تحول فلفقده لسان الحال يقول

حلف الزمان لياتين بمثله * حنثت يمينك يازمان فكفر

(١) المذهب بالتخفيف اسم مفعول من اذهب بمعنى ذهب لا كما اشتهر على ألسنة القوم من قراءته مضعفا لما فيه من اختلال السجع اه مصحح

اخلاق ﴿ اما بعد ﴾ فان كتاب تنقيح الفصول في اختصار المحصول كان الله يسره علي ليكون مقدمة في اول كتاب الذخيرة في الفقه ثم رايت جماعة كثيرة رغبوا في افراده عنها واشتغلوا به فلما كثر المشتغلون به رايت ان اضع له شرحا يكون عونا لهم على فهمه وتحصيله وابين فيه مقاصد لا تكاد تعلم إلا من جهتي لاني لم انقلها عن غيري وفيها غموض واوشح ذلك ان شاء الله تعلى بقواعد جليلة وفوائد جميلة ابتغاء لثواب الله عز وجل ووجهه الكريم وهو الوهاب لكل نعمة والدافع لكل نقمة وهو ولينا في الدنيا والآخرة والمسؤل بجلاله المبتهل لعلائه في الاعانة على خلوص النية وحصول البغية في جميع الاعمال من الاقوال والافعال وهو حسبنا ونعم الوكيل * وقع في الخطبة * ﴿ انزل الرسالات المشتملة على الخيرات وفضلنا بها وفيها على سائر الفرق والعصابات ﴾ معنى فضلنا بها ان مخاطبة الله تعلى عباده تشريف لهم فنحن مفضلون بها اي بالمخاطبة بها ومعنى فيها اي انزل فيها قوله تعلى كنتم خير امة اخرجت للناس فنص في هذه الرسالة العظيمة على تفضيلنا على

سارت مصنفاته مسير الشمس ورزق فيها الحظ السامي عن البخس(٢) مباحثه كالرياض المونقة والحدائق المغدقة تتنزه فيها الاسماع دون الابصار ويجتني الفكر مابها من ازهار واثمار كم حرر مناط الاشكال وفاق اضرابه النظراء والاشكال وألف كتبا مفيدة انعقد على كمالها لسان الاجماع وتشنفت بسماعها الاسماع منها كتاب (١ الذخيرة) في الفقه من اجل كتب المالكية وكتاب (٢ القواعد) الذي لم يسبق الى مثله ولا اتى احد بعده بشبهه وكتاب (٣ شرح التهذيب) وكتاب (٤ شرح الجلاب) وكتاب (٥ محصول الامام فخر الدين الرازي) وكتاب (٦ التعليقات على المنتخب) وكتاب (٧ التنقيح) في اصول الفقه وهو مقدمة الذخيرة ٨ وشرحه) كتاب مفيد وكتاب (٩ الاجوبة الفاخرة عن الاسئلة الفاجرة) في الرد على اهل الكتاب وكتاب (١٠ الامنية في ادراك النية) وكتاب (١١ الاستغناء في احكام الاستثناء) وكتاب (١٢ الاحكام في الفرق بين الفتاوي والاحكام) اشتمل على فوائد غزيرة وكتاب (١٣ اليواقيت في احكام المواقيت) وكتاب (١٤ شرح الاربعين) لفخر الدين الرازي في اصول الدين وكتاب (١٥ الانقاد في الاعتقاد) وكتاب (١٦ المنجيات والموبقات) في الادعية وما يجوز منها وما يكره ومايحرم وكتاب (١٧ الابصار في مدركات الابصار) وكتاب (١٨ البيان في تعليق الايمان) وكتاب (١٩ العموم ورفعه) وكتاب (٢٠ الاجوبة عن الاسئلة الواردة على خطب بن نباتة وكتاب (٢١ الاحتمالات المرجوحة) وكتاب (٢٢ البارز للكفاح في الميدان) وغير ذلك قال شمس الدين بن عدلان اخبرني خالي الحافظ شيخ الشافعية في الديار المصرية ان شهاب الدين

---

(٢) الذي في الديباج السامي عن اللمس لا الجنس وكان الاولى اولى لمناسبتها اللفظ السامي تامل. مصحح

جميع الامم فلو لم ينزل الله تعلى هذه الآية في القرآن لكنا مفضلين بها لا فيها فلما انزلها صرنا مفضلين بها و فيها

الباب الاول في الاصطلاحات

وفيه عشرون فصلا

﴿ الفصل الاول في الحد الحد هو شرح ما دل عليه اللفظ بطريق الاجمال ﴾ انما بدأت بالحد في هذا الكتاب لان العلم اما تصور او تصديق والتصديق مسبوق بالتصور فكان التصور وضعه ان يكون قبل التصديق والتصور انما يكتسب بالحد كما ان التصديق لا يكتسب إلا بالبرهان فكان الحد متقدما على التصور المتقدم على التصديق فالحد قبل الكل طبعا فوجب ان يقدم وضعا فلذلك تعين تقديم الحد اول الكل وهذا السبب ايضا في تقديم الباب الاول في الاصطلاحات فان الاصطلاحات هي الالفاظ الموضوعة للحقائق واللفظ هو المفيد للمعنى عند التخاطب والمفيد قبل المفاد فاللفظ ومباحثه متقدمة طبعا فوجب ان تتقدم وضعا قال الغزالي في مقدمة المستصفى اختلف الناس في حد الحد فقيل حد الشيء هو نفسه وذاته وقيل هو اللفظ المفسر لمعناه على وجه يجمع ويمنع فقال ثالث تصير حينئذ هذه المسئلة مسئلة

القرافي حرر احد عشر علما في ثمانية اشهر او قال ثمانية علوم في احد عشر شهرا وذكر عن قاضي القضاة تقي الدين بن شكر قال اجمع المالكية والشافعية على ان افضل اهل عصرنا بالديار المصرية ثلاثة القرافي بمصر القديمة . والشيخ ناصر الدين بن المنير بالاسكندرية . والشيخ تقي الدين ابن دقيق العيد بالقاهرة المعزية وكلهم مالكية خلا الشيخ تقي الدين فانه جمع بين المذهبين قال ابو عبد الله بن رشيد وذكر لي بعض تلامذته ان سبب شهرته بالقرافي انه لما اراد الكاتب ان يثبت اسمه في بيت الدرس كان حينئذ غائبا فلم يعرف اسمه وكان اذا جاء للدرس يقبل من جهة القرافة فكتب القرافي فجرت عليه هاته النسبة وتوفي رحمه الله بدير الطين في جمادى الاخيرة عام ٦٨٤ اربعة وثمانين وستمائة ودفن بالقرافة وكان القرافي رحمه الله تعلى كثيرا ما يتمثل

واذاجلست الى الرجال واشرقت ★ في جو باطنك العلوم الشرد
فاحذر مناظرة الحسود فانما ★ تغتاظ انت ويستفيد ويجحد

وكان كثيرا ما يتمثل بقول محي الدين المعروف بحافي راسه

عتبت على الدنيا لتقديم جاهل ★ وتاخير ذي علم فقالت خذ العذرا
بنو الجهل ابنائي وكل فضيلة ★ فابناؤها ابناء ضرتي الاخرى

انتهي من الديباج وقد ذكر المصنف رحمه الله في كتابه المسمى بالعقد المنظوم في الخصوص والعموم ما يخالف ما نقله ابن فرحون في وجه اشتهاره بالقرافي وفيه ايضا بيان تاريخ ولادته المهمل في كلام ابن فرحون ونص كلامه في الباب الثالث في صيغ العموم المستفادة من النقل العرفي دون الوضع اللغوي وهذا الباب يكون العموم فيه مستفادا من النقل خاصة وذلك هو اسماء القبائل التي كان اصل تلك الاسماء لاشخاص معينة من الادميين كتميم وهاشم اولامراة كالقرافة فانه اسم لجدة القبيلة المسماة بالقرافة

خلاف وليس الامر كما قال هذا الثالث فان القائلين الاولين لم يتواردا على محل واحد بل الاول اسم الحد عنده موضوع لمدلول لفظ الحد والثاني اسم الحد عنده موضوع للفظ نفسه ومتى كان المعنى مختلفا لم يتواردا فلا خلاف بينهما قال والمختار عندي ان الشيء له في الوجود اربع رتب حقيقة في نفسه وثبوت مثاله في الذهن ويعبر عنه بالعلم التصوري الثالثة تاليف اصوات بحروف تدل عليه وهي العبارة الدالة على المثال الذي في النفس الرابعة تاليف رقوم تدرك بحاسة البصر دالة على اللفظ وهي الكتابة والكتابة تبع للفظ اذ تدل عليه واللفظ تبع للعلم والعلم تبع للمعلوم فهذه الاربعة متطابقة متوازية إلا ان الاولين وجوديان حقيقيان لا يختلفان في الاعصار والامم والآخرين وهما اللفظ والكتابة يختلفان في الاعصار والامم لانهما موضوعان بالاختيار . والحد ماخوذ من المنع وانما استعير لهذه المعاني لمشابهتها في معنى المنع . قلت ومنه سمي السجان حدادا لانه يمنع المعتقل من الخروج من السجن وسميت الحدود حدودا لانها تمنع الجناة من العود الى الجنايات . قال فانظر اين تجد المشابهة في هذه الاربعة فاذا

ونزلت هاته القبيلة بصقع من اصقاع مصر لما اختطها عمرو بن العاص ومن معه من الصحابة رضي الله عنهم اجمعين فعرف ذلك الصقع بالقرافة وهو الكائن بين مصر وبركة الاشراف والمسمى بالقرافة الكبيرة واشتهاري بالقرافي ليس لاني من سلالة هذه القبيلة بل للسكنى بالبقعة الخاصة مدة يسيرة فاتفق الاستشهار بذلك وانما انا من صنهاجة الكائنة من قطر مراكش بارض المغرب ونشأتي ومولدي بمصر سنة ٦٢٦ ست وعشرين وستمائة

الكلام على الفصل الاول في الحد

﴿ قوله هل يجوز الخ ﴾ حاصل ما اشار اليه المصنف فيما نقله عن حجة الاسلام ان التعريف الحقيقي لا سبيل الى تعدده لانه عبارة عن المعرف المشتمل على جميع الذاتيات واذا اتي به كذلك يمتنع ان تاتي بآخر والفرض ان الاول اشتمل على الجميع . واما اللفظي والرسمي فيجوز تعددها بلا ضبط لامكان تعدد اللفظي على الشيء . كالقمح اذا اردت تعريفه تعريفا لفظيا فتقول هو البر هو الحنطة فقد تعدد اللفظي على الشيء الذي هو المعرف اعني القمح هنا و يجوز تعدد اللوازم للشيء فمن كل لازم رسم و نص كلام حجة الاسلام في المستصفى في الفن الثاني من دعامة الحد في الامتحانات للقوانين بحدود مفصلة في الامتحان الثالث في حد الواجب فان قال قائل هل يتصور ان يكون للشيء الواحد حدان قلنا أما الحد اللفظي فيجوز ان يكون الفا اذ ذلك بكثرة الاسامي الموضوعة للشيء الواحد واما الرسمي ايضا فيجوز ان يكثر لان عوارض الشيء الواحد ولوازمه قد تكثر فاما الحد الحقيقي فلا يتصور الا ان يكون واحدا لان الذاتيات محصورة فان لم يذكرها لم يكن حقيقيا وان ذكر مع الذاتيات زيادة فالزيادة حشو فاذاً هذا الحد لا يتعدد وان جاز ان تختلف العبارات المترادفة كما يقال في حد الحادث الموجود بعد العدم او الكائن بعد ان لم يكن او الموجود المسبوق بعدم او الموجود عن عدم فهذه العبارات لا تؤدي الا معنى واحدا فانها في حكم المترادفة اهـ وقال قال الرازي في شرح المطالع الحد التام لا يقبل الزيادة و النقصان من حيث المعنى لانه جميع الذاتيات وجميع الذاتيات يمتنع

ابتدات بالحقيقة لم تشك في انها حاصرة للشيء بخصوصه لان حقيقة كل شيء ليست لغيره وثابتة له فهي جامعة مانعة و اذا نظرت الى الصورة الذهنية و جدتها ايضا كذلك والعبارة ايضا كذلك لانها مطابقة للعلم المطابق للحقيقة و المطابق للمطابق مطابق و الكتابة مطابقة للفظ المطابق فهي مطابقة فقد و جدنا المنع و الجمع في الكل غير ان العادة لم تجر باطلاق اسم الحد على الكتابة و لا على العلم بل اللفظ و الحقيقة فقط فاللفظ مشترك بينهما وكل واحد منهما يسمى حدا و اللفظ المشترك لا بد لكل مسمى من مسمياته من حد يخصه فمن حد المعنى الاول قال القول الشارح ومن حد الثاني قال حقيقة الشيء نفسه قلت قال غيره لكل حقيقة اربع وجودات وجود في الاعيان ووجود في الاذهان و وجود في البيان ووجود في البنان يريد الاربعة المتقدمة ﴿ مسئلة ﴾ قال هل يجوز ان يكون للشيء الواحد حدان قال اما اللفظي و الرسمي فلا ينضبط عددهما لامكان تعدد اللفظ الدال على الشيء وجواز تعدد لوازم الشيء فمن كل لازم رسم ومن كل لفظ يؤلف دلالة قلت

ان تزيد وتنقص وقيد المص بالمعنى لقبولهما من حيث اللفظ كما اذا اورت بدل الجنس والفصل حديهما او حد احدهما وغير التام قابل لهما اما الحد الناقص فلجواز ان يذكر فيه الجنس البعيد بمرتبة او مرتبتين وفصلان او احدهما و اما الرسم التام والناقص فلجواز ان تذكر فيه خواص متعددة او احدها اه ومثله في شرح المختصر الاصولي وحواشيه فراجعه ﴿ قوله و معنى قولنا في حد الحد الخ ﴾ اعلم ان الحد يطلق عند الاصوليين على المعرف مطلقا سواء كان حدا او رسما او تعريفا لفظيا كما نص على ذلك العضد في شرح المختصر الاصولي واما عند المناطقة فيطلقون الحد على قسم من المعرف وقبل الخوض في بيان كلام المصنف تقدم مقدمة يتضح بها المرام وتزيدك تبصرا في هذا المقام نورد فيها الفرق بين المعرف الحقيقي حدا او رسما والاسمي كذلك

مبحث الفرق بين المعرف الحقيقي والمعرف الاسمي

فنقول المعرف الحقيقي بقسميه والاسمي بقسميه بعد اشتراكهما في كون كل واحد منهما يقصد به تحصيل ما ليس بحاصل من التصورات يختلفان في ان التعريف الاسمي يقصد به تفصيل مفهومات غير معلومة الوجود سواء كانت موجودة ام لا والتعريف الحقيقي يقصد به تفصيل مفهومات معلومة الوجود ثم اعلم انه وقع خلاف في الوجود او عدمه المعتبرين في الحقيقي والاسمي هل هو الوجود في نفس الامر او في الخارج فالذي درج عليه السعد في التلويح والمطول ونص عليه صاحب حدائق الامتحان في الحديقة الرابعة وارتضاه الشيخ عبد الحكيم في حواشي المواقف ان المعتبر الوجود في نفس الامر والذي درج عليه الجم الغفير ان المعتبر الوجود في الخارج وهو الذي صرح به السيد في شرح المواقف وفي حواشي شرح التجريد ونقله الحفيد في حواشي التلويح والزم المحقق عبد الحكيم بعد اختياره ما للسعد كما سبق من قال ان المراد بالوجود الوجود في الخارج كالسيد ومن تبعه فان الامور الاعتبادية التي لها وجود في نفس الامر كالوجود والامكان والوجوب يكون لها تعريفات اسمية فقط ضرورة انها غير موجودة في الخارج لكن لا شبهة لها في ان لها حقائق في نفس الامر والفاظها يجوز ان تكون موضوعة بازائها وان تكون موضوعة بازاء لوازمها فيكون لها

ومعنى قولنا في حد الحد انه شرح ما دل عليه اللفظ نعني باللفظ لفظ السائل فانه اذا قال ما حقيقة الانسان فقلنا له هو الحيوان الناطق

تعاريف بحسب الاسم و بحسب الحقيقة حدودا ورسوما اه وممن درج ايضا على ان الامور الاعتبارية لها حدود حقيقية القطب الرازي في شرح الشمسية في مبحث الكليات فارجع اليه والكلام في هذه المسألة طويل الذيل عزيز النيل يخرجنا بسطه عن غرض الاختصار اللائق بالمقام اذا علمت هاته المقدمة فنقول تعريف المص للحد بقوله شرح ما دل عليه اللفظ الخ منطبق على التعريف الحقيقي بقسميه اذ يقصد بهما تحصيل ما ليس بحاصل من الماهية التفصيلية وقد كان المعرف دالا عليها اجمالا وبه حصلت المغايرة بينهما فلا يتوهم اتحادهما لان المحدود يفهم منه السائل الماهية اجمالا و بالحد يفهمهما تفصيلا ولذا قال المحقق التفتازاني في مطوله اثر كلام والفرق بين المفهوم من الاسم بالجملة وبين الماهية التي تفهم من الحد بالتفصيل غير قليل ﴿ قوله فهو ان كان عالما بالحيوان الخ ﴾ اي فهو ان كان عالما بالحقيقة علما لا اجمال فيه من حيث هي لا من حيث كونها مسمى الانسان ﴿ قوله فهوعالم بالانسان الخ ﴾ اي علما اجماليا من حيث يعلم ان له مسمى ولاكن لا يعلم تعينه بدليل قوله بعد فلم يعلم مسماه الخ ﴿ قوله فصار مفصلا الخ ﴾ بسط هذا الكلام ان يقال ان هنالك ثلاثة امور العلم بحقيقة الانسان من حيث هي لا بعنوان كونها مسمى للفظ الانسان والعلم بان لفظ الانسان له مسمى غير معين والعلم بالمسمى المعين اذا علمت هذا فالسائل عالم بالحقيقة لا بعنوان كونها مسمى وهذا العلم تفصيلي وعالم بان لفظ الانسان له مسمى ولا يعينه وهذا علم اجمالي وجاهل بالمسمى المعين فاذا ذكر له التعريف فقد فصل ما كان عنده مجملا بالنظر الى لفظ الانسان اذ كان يعلم ان له مسمى ولا يعينه فصار بالحد مفصلا ما كان عنده مجملا بالنظر الى اللفظ واما بالنظر الى المسمى المعين فلا تفصيل بعد اجمال في الحد بالنسبة اليه اذ هو مجهول عند السائل بالكلية واما بالنظر الى الحقيقة فكذلك اذ هي معلومة عنده علما تفصيليا ﴿ قوله فان ما ذكرته الخ ﴾ اي من ذلك الترديد وابطال الشق الثاني وهو ما اذا كان السائل جاهلا بالحقيقة فانه يلزم عليه التحديد بالمجهول وهو غير صحيح ﴿ قوله قلت الخ ﴾ حاصل ما اشار اليه في الجواب انه لا سبيل الى جهل السائل بالحقيقة بالكلية بل لا بد من علمها له وعلمها له على ضربين وذلك لانه اما ان يعلمها بعينها واما ان يعلم اجزاءها التي تركبت منها

فهو ان كان عالما بالحيوان وبالناطق فهوعالم بالانسان وانما سمع لفظ الانسان ولم يعلم مسماه وعلم ان له مسمى غير معين فبسطنا له نحن ذلك المسمى المجهول وقلنا له هو الحيوان الناطق فصار مفصلا ما كان عنده مجملا بالنظر الى اللفظ لا بالنسبة الى مسمى اللفظ في نفسه ولا بالنسبة الى الحقيقة وان فرضناه جاهلا بحقيقة الانسان فقد حددنا له بما هو مجهول عنده فوجب حينئذ ان يكون حدنا باطلا لان التحديد بالمجهول لا يصح لكنه صحيح فدل ذلك على انه كان عالما بالحقيقة فما افاده حينئذ لفظنا إلا بيان نسبة اللفظ الى المعنى الذي يسأل عنه فان قلت هل يتصور ان يكتسب بالحد حقيقة مجهولة فان ما ذكرته يمنع من ذلك قلت لا شك ان من لم يعرف الحبر قط اذا سأل عنه يمكننا ان نقول له هل تعرف الزاج والعفص والسواد والماء فيقول نعم فنقول له اعلم انه عبارة عن ماء العفص والزاج يجمع بينهما فيحدث حينئذ السواد فهذا هو الحبر فيؤول الحال الى تعريف الهيئة الاجتماعية من هذه البسائط المعلومة له اما تعريفه بما يجهله فلا سبيل اليه والهيئة الاجتماعية وقعت في نفسه

بعد ان كانت مجهولة بخلاف المثال المتقدم وانما شرحنا ما كان مجملا بالفاظ بسائط الزاج وغيره (وهو غير المحدود ان اريد به اللفظ وعينه ان اريد به المعنى) هذا هو اشارة الى القولين المتقدمين اللذين حكاهما الغزالي ولا شك ان لفظ الحيوان والناطق الذي وقع في التحديد هو غير الانسان ومدلول هذا اللفظ هو عين الانسان (وشرطه ان يكون جامعا لجملة افراد المحدود مانعا من دخول غيره معه) الحد اربعة اقسام جامع مانع ولا جامع ولا مانع وجامع غير مانع ومانع غير جامع وامثلتها كلها بالانسان فقولنا الحيوان الناطق في حد الانسان هو الجامع المانع وقولنا في حده هو الحيوان الابيض ما جمع لخروج الحبشة وغيرهم من السودان وغير مانع لدخول الابل والغنم والخيل والطير البيض وقولنا في حده هو الحيوان جامع غير مانع فجمع جميع افراد الانسان لم يبق انسان حتى دخل في لفظ الحيوان وما منع لدخول الفرس وغيره في حده وقولنا في حده هو الحيوان الرجل مانع لانه لا يتناول هذا اللفظ إلا الانسان وغير جامع لخروج النساء والصبيان وغيرهم منه فهذه الاربعة ليس فيها صحيح إلا الاول وهو الجامع المانع والثلاثة الاخر باطلة لعدم الجمع او عدم المنع او عدمهما والحد انما اريد للبيان وليس بيان الحقيقة بان يترك بعضها لم يتناوله الحد فيعتقد السائل انه ليس منها او يدخل معها غيرها فيعتقد انه منها فيقع في الجهل وهو انما قصد الخروج منه بسؤالنا وهذا الشرط يشمل الحدود والرسوم وتبديل اللفظ باللفظ على ما سياتي وقولنا جامع هو

المتقدم في الانسان ومع هذا فلا ﴿ ١٠ ﴾ تخرج هذه الصورة عن الحد الحقيقة فالاول كما في مثال الانسان والثاني كما في مثال الحبر فانه فيه غير عالم بالماهية بعينها وانه وعالم بالاجزاء التي تركبت منها الماهية (قوله هذا هو اشارة الخ) تفصيله ما تقدم نقله من كلام الغزالي فارجع له (قوله وهذا الشرط يشمل الحدود الخ) تعميم المص في هذين الشرطين في المعرف باقسامه الخمسة الآتية هو الذي عليه جماعة من اهل الاصول فقد قال العضد في شرح المختصر وشرط الجميع الاطراد والانعكاس وقال ناظم منطق المختصر الحاجبي العلامة الاخضري في سلمه

وشرط كل ان يرى مطردا * منعكسا وظاهرا لا ابعدا

وقال الابياري لا حاجة الى اشتراط الجمع والمنع في الحد التام لانه اذا اتي به على شرطه وهو كونه جميع الذاتيات لا يكون الا كذلك واما الكلام في هذين الشرطين عند المناطقة فمبني على مسالة اخرى اختلف فيها المتقدمون من المناطقة والمتاخرون وهي هل يجوز التعريف بالاعم والاخص ام لا يجوز فالمتقدمون على الجواز وهو الصواب عند المحققين من اهل الانظار كما نص على ذلك الخبيصي ومحشيه المحقق العطار والمتاخرون لا يجوزون التعريف بهما فمن جوز لم يشترط هذين الشرطين ومن منع اشترط فان قلت يؤخذ من تفريع الخلاف في هاته المسألة على مسالة جواز التعريف بالاعم والاخص وعدم جوازه ان الخلاف في المسألة المفرع عليها حقيقي ضرورة التفريع قلت هذا هو المشهور بين الخاصة والجمهور واذا رمت القول المرضي فقل ان الخلاف بين القولين لفظي وقد صرح بهذا الرأي المصيب المير ابو الفتح في حواشي التهذيب قال بان يحمل مراد من منع على ما اذا اراد المعرف الجمع والمنع ومن جوزه على عدم ارادة ذلك وفرعه على ما تقرر في كتب الآداب والله اعلم بالصواب (قوله وقولنا جامع الخ) هذا الاصطلاح الذي ذكره المص من ان الجامع يرادف المطرد والمانع يرادف المنعكس قال عليه الرهوني انه اصطلاح غير متعارف والمتعارف عكس ما للمصنف وهو ان الجامع يرادف المنعكس والمانع يرادف المطرد اذا علمت هذا فاعلم انه وقع خلاف في تفسير الانعكاس المرادف للجمع عند الجميع ما عدى المص. فالشيخ ابن الحاجب

يحمل الانعكاس الذي وقع في تعريف الحد على عكس الحد لانه محمول عليه ويفسره بالمعنى الذي ذكره الاصوليون مع الطرد في القياس من ان العكس هو التلازم في الانتفاء والطرد هو التلازم في الثبوت فيكون معنى كون الحد مطردا كلما وجد الحد وجد المحدود ومنعكسا كلما انتفى الحد انتفى المحدود وقيل المراد بالعكس عكس الطرد لا عكس الحد بحمل العكس على المعنى العرفي وهو تبديل طرفي القضية مع بقاء الكم والكيفية صادقا أوكاذبا فيكون معنى الطرد كلما وجد الحد وجد المحدود والعكس كلما وجد المحدود وجد الحد فعلى هذا يصير العكس وصفا لجزء التعريف لا للمعرف ومقتضى كونه رافعا لضمير الحد ان يكون العكس له لا لجزئه وعلى كون المراد بالعكس ما ذكر درج العضد في شرح المختصر الاصولي مخالفا للماتن والسعد في حواشي العضد والتلويح والسيد في الحواشي العضدية وصدر الشريعة في تنقيحه وارتضى ما لهؤلاء الجلال المحلي ولذا غير عبارة تاج الدين السبكي في جمع الجوامع التي اذا ابقيت على ذلك الظاهر الجميل ولم تخرج الى كلفة التاويل تجدها موافقة لكلام المحقق ابن الحاجب ذلك الحبر الجليل لانه قال والحد الجامع المانع ويقال المطرد المنعكس فهي ظاهرة بلا ريب بمقتضى حمل الانعكاس على الحد في ان المراد عكسه كما لا يخفى على اللبيب فحملها الجلال على عكس الطرد حيث شرحها فقال ويقال ايضا الحد المطرد اي كلما وجد المحدود المنعكس اي الذي كلما وجد المحدود وجد وقد انتصر في هاته المسالة لابن الحاجب العلامة واعترض على الجلال بما يطول ويخرجنا جلبه الى الاملال وقد اقام عليه الطامة الكبرى المطلع ابن القاسم في آياته بكلام ضعيف المباني قد صرح ببعض ما عليه الشيخ البناني ولو راينا مجلبه يحصل للمطالع في هذا المقام استفادة لجلبناه بلا نقص ولا زيادة فان قلت بما ذكرته من الخلاف في تفسير الانعكاس صار الفكر في الذي يسلكه حائرا قلت اسلك ايهما شئت فاحدهما يستلزم الآخر لان من قال الطرد كلما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود يلزمه التفسير الآخر وهو كلما وجد الحد وجد المحدود ومن قال العكس كلما صدق عليه المحدود صدق عليه الحد يلزمه التفسير الآخر وهو كلما انتفى الحد انتفى المحدود (قوله وهي الحدود الخ) قال الشيخ الغزالي في المستصفى في القانون الرابع من

معنى قولنا مطرد وقولنا مانع هو معنى قولنا منعكس فالجامع المانع هو المطرد المنعكس (قاعدة) اربعة لا يقام عليها برهان ولا يطلب عليها دليل ولا يقال فيها لم فان ذلك كله نمط واحد وهي الحدود والعوائد والاجماع والاعتقادات الكائنة في النفوس فلا يطلب دليل على كونها في النفوس بل على صحة وقوعها في

الفن الاول في القوانين من الدعامة الاولى في الحد اعلم ان الحد لا يصل بالبرهان الى ان قال بل الطريق ان النزاع ان كان مع الخصم فيقال عرفت صحته باطراده وانعكاسه فهو يسلمه الخصم بالضرورة فان منع اطراده وانعكاسه على نفسه طالبناه ان يذكر حد نفسه وقابلنا احد الحدين بالآخر وعرفنا ما فيه التفاوت من زيادة او نقصان وعرفنا الوصف الذي فيه التفاوت وجردنا النظر الى ذلك الوصف وابطلناه بطريقه واثبتناه بطريقه مثاله اذا قلنا المغصوب مضمون وولد المغصوب مغصوب فكان مضمونا فقالوا لا نسلم ان ولد المغصوب مغصوب قلنا حد الغصب اثبات اليد العادية على ملك الغير وقد وجد فربما قال نسلم ان هذا موجود في ولد المغصوب ولكن لا نسلم ان هذا حد الغصب فهذا لا يمكن اقامة البرهان عليه الا بالقول هو مطرد ومنعكس فما الحد عندك فلا بد من ذكره حتى تنظر موضع التفاوت فيقول بل حد الغصب اثبات اليد المبطلة المزيلة لليد المحقة فنقول قد زدت وصفا وهو الازالة فلننظر هل يمكننا اعتراف الخصم بثبوته مع عدم ثبوت هذا الوصف فان قدرنا عليه بان ان الزيادة محذوفة وذلك بان نقول الغاصب من الغاصب يضمن للمالك وقد اثبت اليد المبطلة ولم يزل المحقة بانها كانت زائلة فهذا طريق قطع النزاع مع المناظر اه كلام حجة الاسلام وصرح بهذا جمال العرب ابن حاجب فارس الميدان حيث قال في مختصر الاصولي ولا يحصل الحد بالبرهان واذا رمت زيادة التبصر في المقام فارجع الى شرح المختصر العضدي تظفر بالمرام ولاجل تقرر هذا عند اهل التحقيق حتى عد من الضروري عدم اكتساب التصور من التصديق اشكل قول الخطيب اثر تعريف النظام للصدق والكذب وتمسك النظام بدليل قوله تعالى « ان المنافقين لكاذبون » فاعترض عليه ارباب الحواشي بان التعاريف لا يقام عليها دليل ودفع هذا المحقق عبد الحكيم في حواشيه بانه ليس دليلا على التعريف بل هو دليل على الدعوى الضمنية التي تضمنها وهي انه صحيح ﴿ قوله فان قلت الخ ﴾ حاصله ان المعرف لا يطالب على صحة تعريفه بالدليل ونحن قد نعتقد بطلانه ﴿ قوله فكيف الحيلة الخ ﴾ اي فكيف الحيلة اذا لم يسغ للسائل طلب الدليل من المعرف في حالة اعتقاد السائل لبطلان التعريف ﴿ قوله قلت الخ ﴾ حاصل ما اشار اليه ان السائل اذا لم يطالب المعرف باقامة الدليل

نفس الامر فان قلت فاذا لم يطالب على صحة الحد بالدليل ونحن قد نعتقد بطلانه فكيف الحيلة في ذلك قلت الطريق في ذلك امران احدهما النقض كما لو قال الانسان عبارة عن الحيوان فيقال له ينتقض عليك بالفرس فانه حيوان مع انه ليس بانسان وثانيها المعارضة كما لو قال الغاصب من الغاصب يضمن لانه غاصب او ولد المغصوب مضمون لانه مغصوب لان الغاصب هو من

على تعريفه و قد يعتقد البطلان فالطريق الذي يسلكه في هاته الحالة دائر بين امرين النقض اي الاجمالي و المعارضة وهذا حديث اجمالي وبسطه في كتب الآداب ان يقال ان الشخص اذا صار هدفا لسهام الاعتراض في حلبة المجادلة لا يخلو اما ان يكون معللا واما ان يكون معرفا اما الاول فلا غرض لنا في شرح حاله واما الثاني فلا يخلو اماان يكون معرفا تعريفا حقيقيا او اسميا واما ان يكون معرفا تعريفا لفظيا اما اذا كان معرفا تعريفا حقيقيا او اسميا فلايوجه اليه الخصم من الوظائف الادبية الا النقض الاجمالي شبهيا وهذا و فاق او حقيقيا بناء على ان تعلق النقض عام في الدليل والتعريف قال الفاضل عبد الرحمان عجم في تعليقاته على آداب المسعودي انه مشترك بين نقض الدليل ونقض التعريف وعليه درج حسن افندي في رسالته الادبية والمشهور عندهم هو اختصاصه بالدليل وبيان تصوير هذا النقض ان يقال تعريفك هذا غير جامع او غير مانع اومشتمل على اللفظ المشترك الخ وكل تعريف هذا شانه ففاسد فتعريك فاسد ثم لابد ان يبين هاته المفاسد و ان لم يبين تكون مكابرة غير مسموعة واما المنع مطلقا حقيقيا او مجازا عقليا او لغويا او حذفيا او المعارضة تحقيقية او تقديرية فلا يتوجهان من الخصم على التعريفين الا ان يعتبر الدعاوي الضمنية من المعرف وهي ست الاول ان تعريفي هذا جامع الثاني ان تعريفي هذا مانع الثالث انه عار على المفاسد الرابع ان تعريفي هذا حد الخامس ان جزءه هذا جنس السادس ان جزءه هذا فصل فيجوز تعلق المنع باقسامه والمعارضة بقسميها على هاته الدعاوي الضمنية واما اذا كان معرفا تعريفا لفظيا فمجريات الامورالادبية فيه مبني على الخلاف فيه فان قلنا انه معدود من المباحث التصديقية وذلك لان مثاله الى التصديق و ليس من اقسام المعرف كما هي طريقة السيد فتجري فيه الوظائف الثلاثة المنع والمعارضة والنقض الاجمالي على تفصيل فيما يجري بشرط وما لا يجري بشرط وبسطه في محله فان قلنا انه معدود من المباحث التصورية وهو و الاسمي متحدان وهو من اقسام المعرف كما هي طريقة السعد فيجري فيه من الوظائف مثل ما جرى في الحقيقي والاسمي من النقض الشبهي وفاقا والمعارضة باعتبار ما في الضمن هذا حاصل ما هو مذكور في كتب الآداب فان قلت هذا الكلام اثار في كلام المص بعض اشكال لان ما سبق قاض بعدم جريان المعارضة في

و ضع يده بغير حق وهذا وضع يده بغير حق فيكون غاصبا فنقول نعارض هذا الحد بحد آخر وهو ان الغاصب هو رافع اليد المحقة و واضع اليد المبطلة و هذا لم يرفع يدا محقة فلا يكون غاصبا ﴿ و يحترز فيه من التحديد

بالمساوي والاخفى ومالايعرف إلا بعد معرفة المحدود والاجمال في اللفظ) المراد بالمساوي اي في الجهالة كمالو سئلنا عن العرفج (١) فنقول هو العرفجين وهما متساويان عند السامع في الجهالة و الاخفى نحوما البقلة الحمقاء فيقال هي العرفج فان البقلة الحمقاء هي اشهر عند السامع من العرفج والعرفجين

والجميع هي البقلة المسماة بالرجلة التي جرت عادة الاطباء يصفون بزرها لتسكين العطش ونظير هذه التعريفات في الحدود التزكية عند الحاكم فاذا طلب تزكية من لا يعرفه البتة فزكاه رجل آخر لا يعرفه البتة لا يحصل المقصود او اتاه من يزكي وهو لا يعرفه البتة و لا رآه أصلا والاول رآه الحاكم يصلي في المسجد فهذا الثاني اخفى من الاول لجواز ان هذا الثاني لا يصلي البتة فهذا في هذا المثال اخفى من الاول و في المثال الاول مساو فكذلك في الحدود لا يحصل المقصود بالتعريف كما لم يحصل المقصود بتلك التزكية واما ما لا يعرف إلا بعد معرفة المحدود فهو قسمان تارة لايعرف إلا بعد معرفته بمرتبة و تارة بمراتب مثال الاول قولنا في حد العلم هو معرفة المعلوم على ما هو به مع ان المعلوم مشتق من العلم و المشتق لا يعرف إلا بعد معرفة المشتق منه فلا يعرف المعلوم إلا بعد معرفة العلم و العلم

التعريف الا باعتبار الدعاوي الضمنية وكلام المصنف يقتضي جريانها بدون اعتبار تلك الدعاوي قلت تبع المصنف في جريان المعارضة لا باعتبار تلك الدعاوي الضمنية حجة الاسلام كما سمعته في كلامه السابق وقد نقل عن السيد السند و المحقق والمحقق القنري مثل ما لهما وهذا بناء منهم على ان المعارضة عامة في الدليل و التعريف كالقول بالعموم في النقض الاجمالي واما مع عدم التعميم في المعارضة بان يراد معارضة الدليل فلا تتوجه على التعريف الا باعتبار الدعاوي الضمنية كما للجمهور فان قلت ايرى المصنف اللفظي داخلا في المعرف فيجري فيه ما جرى في الحقيقي و الاسمي وح فيكون عدم ذكر مثال للنقض و المعارضة فيه اقتصارا على بعض ما يجوز فيه ذلك قلت هو كذلك والذي يزيل عليك هذا اللبس قوله فيماياتي المعرفات خمس (قوله المراد بالمساوي الخ) قال المحقق حلولو في توضيحه وانما امتنع التعريف به لانه يلزم عليه الترجيح بدون مرجح و هو ممتنع فيمتنع التعريف به و قال الخبيصي في شرح التهذيب وانما لم يجز بالمساوي معرفة لان المعرف يجب ان يكون اقدم معرفة من المعرف وما يساوي الشيء في المعرفة و الجهالة لا يكون اقدم معرفة فلا تعرف الحركة بما ليس بسكون لتساوي الحركة و السكون معرفة و جهالة فان من عرف احدهما عرف الآخر ومن جهل احدهما جهل الآخر اه واعلم ان التمثيل للمساوي في الجهالة بالحركة والسكون قال السيد مبني على ان بينهما تقابل التضاد واما اذا قلنا ان بينهما تقابل العدم والملكة فيكون تعريف الحركة بما ليس بسكون من قبيل التعريف بما هو اخفى لان الاعدام تعرف بملكاتها (قوله و الاخفى الخ) انما لم يجز بالاخفى لان المساوي لما لم يصح فالاخفى من باب اولى و علل امتناعه الشيخ حلولو في توضيحه بانه يلزم عليه ترجيح المرجوح اه (قوله فهو قسمان الخ) قال العضد في المواقف مفرعا

---

(١) العرفج هكذا في عامة النسخ والصواب الفرفخ بالخاء المعجمة و الفاء قال العجاج ودستهم كما يداس الفرفخ * يوكل احيانا وحينا يشدخ اما العرفج فهو شجر سهلي كما في القاموس نعم وقع في نسخ القاموس عند الكلام على الرجلة انها ضرب من العرفج لكن صوبها الشارح المرتضى بما ذكرنا وعبارة المجد صريحة في هذا التصويب حيث قال (الفرفخ الرجلة معرب) وبالجملة فالبقلة الحمقاء يقال فيها رجلة بالكسر . وفرفخ . وفرفير وبقلة الزهراء اهـ مصححه

لا يعرف إلا بعد معرفة المعلوم ﴿ ١٥ ﴾ لوقوعه في حد العلم فيلزم الدور وكذلك قولنا الامر هو القول المقتضي طاعة المامور بفعل المامور به فالمامور والمامور به مشتقان من الامر فتعريف الامر بهما دور كما تقدم وكذلك الطاعة تعرف بانها موافقة الامر فلا تعرف إلا بعد معرفة الامر فتعريف الامر بها دور (القسم الثاني) وهو ما لا يعرف المحدود إلا بعد معرفته بمراتب نحو قولنا ما الزوج فيقول الاثنان فيقال ما الاثنان فيقول المنقسم بمتساويين فيقال ما المنقسم بمتساويين فيقال الزوج فقد عرفنا الزوج بما لا يعرف إلا بعد معرفته بمراتب فهو اشد فسادا من القسم الاول وكان الخسروشاهي يجيب عن القسم الاول في تلك الحدود فيقول هي صحيحة لان الحد هو شرح ما دل اللفظ الاول عليه بطريق الاجمال فجاز ان يكون السائل يعرف معنى المعلوم ولا يعرف لفظ العلم لاي شيء وضع فيسأل عن مسمى العلم ما هو فاذا قيل له هو معرفة المعلوم على ما هو به وهو يعلم مدلول هذه الالفاظ ويجهل مدلول لفظ العلم حصل مقصوده من غير دور وكذلك القول في المامور والمامور به واما الاجمال في اللفظ فهو ان يقال ما المسجد فيقال العين مع ان العين لفظ مشترك بين الذهب وعين الماء وعين الشمس والحدقة وعين الميزان وغيرها وكل مشترك مجمل فلا يحصل مقصود السائل من البيان بل ينبغي ان يقول هو الذهب وقال جماعة ممن تكلم على الحد لا يجوزان

على اشتراط الجلاء في المعرف فلا يعرف بما لا يعرف الا به بمرتبة او اكثر قال السيد في شرحه بمرتبة واحدة ويسمى دورا صريحا كقولك الشمس كوكب نهاري والنهار زمان كون الشمس طالعة واكثر ويسمى دورا مضمرا كقولك الحركة خروج الشيء من القوة الى الفعل بالتدريج والتدريج وقوع الشيء في زمان والزمان مقدار الحركة (قوله وقال جماعة الخ) ظاهر كلامه ان هذا من الزيادة على ما في المتن والتحقيق انه مع المشترك داخلان تحت قوله ويمتنع التعريف بالمساوي والاخفى لانهما من ذلك القبيل ولذا ادخلها المحقق حلولو في توضيحه تحت القسمين وحاصل القول في دخول المجاز والمشترك في التعريف ان يقال اذا لم تكن هنالك قرينة توضح المقصود فلا يجوز دخولها اتفاقا واذا كانت هنالك قرينة تعين المقصود فقيل بالجواز مطلقا سواء كانت القرينة حالية او مقالية وهو الاقرب لان المقصود من التعريف تمييزه عن غيره والقرائن وان اختلفت بالقوة والضعف فالمطلوب ما ابان عن المقصود في المحل الخاص وربما الجأ الحال الى ذكر ذلك وقيل بالمنع مطلقا وقيل بالجواز في المقالية لا الحالية ذكر هاته الاقوال الابياري في شرح البرهان كذا في التوضيح اه (قوله وقال الغزالي الخ) اي في القانون الثالث من الفن الاول في القوانين من الدعامة الاولى في الحد من مقدمة المستصفي ولاجل جودة ذلك الكلام وحسن ذلك النظام انقل لك كلامه في هذا الغرض على التمام قال الرابع من الامور التي يجب اجتنابها في المعرف ان يحترز من الالفاظ الغريبة الوحشية والمجازات البعيدة والمشتركة المترددة واجتهد في الايجاز ما قدرت وفي طلب اللفظ النص ما امكنك فان اعوزك النص او افتقرت الى استعارة فاطلب من الاستعارات ما هو اشد مناسبة للغرض واذكر مرادك للسائل فما كل امر معقول له عبارة صريحة موضوعة ولو طول مطول واستعار مستعير او اتى بلفظ مشترك وعرف مراده بالتصريح او عرف بالقرينة فلا ينبغي ان يستعظم صنعته ويبالغ في ذمه ان كان قد كشف عن الحقيقة بذكر جميع الذاتيات فانه المقصود وهذه المزايا تحسينات وتزيينات كالابازير من المقصود وانما المتحذلقون(١) يستعملون

(١) تحذلق كحذلق اظهر الحذق وقيل هو الذي يريد ان يزداد على قدره وفي الاساس فيه حذلقة وتحذلق وهو من المتحذلقين اه مصححه

يدخل في لفظ الحد المجاز وقال الغزالي في مقدمة المستصفى يجوز دخول المجاز اذا كان معروفا بالقرائن الحالية او المقالية لحصول البيان حينئذ فلا يختل المقصود وانما المحظور فوات المقصود من البيان وكذلك اقول انا ايضا في اللفظ المشترك انه يجوز وقوعه في الحدود اذا كانت القرائن تدل على المراد به فانا اذا قلنا العدد اما زوج او فرد فانا لا نفهم من هذا الكلام الا التنويع مع ان لفظة او مشتركة بين خمسة اشياء التخيير والاباحة والشك والابهام والتنويع وكذلك اذا قلنا العالم اما جماد او نبات او حيوان لم يفهم احد الا التنويع لقرينة هذا السياق فاذا وقع مثل هذه السياقات في الحدود لا يخل بالبيان فيجوز واتفقوا على ان الكنايات لا تجوز في الحدود لانها امر باطن لا يطلع السائل عليه فلا يحصل له البيان فيقع الخلل جزما فلا يجوز ان يريد معنى لا يدل عليه لفظه ولا يعذر بذلك بل لا بد من التصريح قال الغزالي الخلل يقع في الحدود من ثلاثة اوجه تارة من جهة الجنس وتارة من جهة الفصل وتارة من امر مشترك بينهما اما من جهة الجنس فبأن يؤخذ الفصل بدله كما يقال في العشق انه افرط المحبة بل ينبغي ان يقال انه المحبة المفرطة فالافراط هو الفصل ينبغي ان يؤخر او يؤخذ المحل بدل الجنس كقولنا الكرسي خشب يجلس عليه او السيف حديدة يقطع بها بل يقال آلة صناعية من حديد مستطيلة عرضها كذا يقطع بها كذا فالآلة جنس والحديد محل الصورة لا جنس وابعد من ذلك ان يؤخذ بدل الجنس ما كان في الماضي وعدم الآن كقولنا في الرماد انه خشب محترق والولد نطفة مستحيلة او يؤخذ الجزء بدل الجنس نحو العشرة خمسة وخمسة او توضع القدرة موضع المقدور ﴿ ١٦ ﴾ نحو العفيف هو الذي يقوى على اجتناب اللذات الشهوانية بل هو الذي يتركها لان الفاسق يقوى على الترك او توضع اللوازم التي ليست ذاتية بدل الجنس كالواحد والموجود اذا اخذته في حد الشمس او الارض او يوضع النوع مكان الجنس كقولنا الشر ظلم الناس والظلم نوع من الشر واما من جهة الفصل فبأن ناخذ اللوازم والعرضيات بدل الذاتيات وان لا نورد جميع الفصول قلت كقولنا في حد الحيوان انه الجسم الحساس ونترك المتحرك بالارادة وهو من جملة الفصول التي ميزت الحيوان عن النبات قال واما الامور المشتركة فذكر ما هو اخفى كقولنا الحادث ما تعلقت به القدرة القديمة او مساو في الخفاء نحو العلم ما يعلم به اويعرف الضد بالضد نحو العلم ما ليس بظن ولا جهل حتى يحصر الاضداد وحد الزوج ما ليس بفرد فلا يحصل به بيان لانه يدور او يؤخذ المضاف في حد المضاف اليه وهما متكافئان في الاضافة نحو الاب من له ابن لاستوائهما في الجهل او يؤخذ المعلول في حد العلة مع انه لا يوجد المعلول الا بها كقولنا الشمس كوكب يطلع نهارا والنهار زمان تطلع فيه الشمس الى غروبها ﴿ والمعرفات خمسة الحد التام والحد الناقص والرسم التام والرسم الناقص وتبديل لفظ بلفظ مرادف له هو اشهر منه عند السامع فالاول التعريف بجملة الاجزاء نحو قولنا الانسان هو الحيوان الناطق والثاني التعريف بالفصل وحده وهو الناطق والثالث التعريف بالجنس والخاصة كقولنا الحيوان الضاحك والرابع بالخاصة وحدها نحو قولنا هو الضاحك والخامس نحو قولنا ما البر فنقول القمح ﴾ تقدم ان الحد اصله في اللغة المنع ثم يقصد به في الاصطلاح

مثل ذلك و يستكثرونه غاية الاستكثار لميل طباعهم القاصرة عن المقصود الاصلي الى الوسائل والرسوم والتوابع حتى ربما انكروا قول القائل في حد العلم انه الثقة بالمعلوم وادراك المعلوم من حيث ان الثقة مرددة بين الامانة والعلم وهذا هوس فان الثقة اذا قرنت بالمعلوم تعين فيه جهة الفهم ومن قال في حد اللون ما يدرك بحاسة العين على وجه كذا وكذا فلا ينبغي ان ينكر من حيث ان لفظ العين مشترك بين الميزان والشمس والعضو الباصر لان قرينة الحاسة اذهبت عنه الاجمال وحصل التفهم الذي هو طلب السؤال اه كلامه ﴿ قوله قال الغزالي الخ ﴾ اي في القانون الخامس من الفن الاول في القوانين من الدعامة الاولى ونقل المصنف غالبه بلفظ الغزالي وهو واضح المعاني محكم المباني لا يحتاج الى شرح وبسط وان رمت زيادة التبصر فيما قاله حجة الاسلام فعليك بمراجعة شرح المختصر العضدي وحواشيه في هذا المقام ﴿ قوله تقدم ان الحد اصله في اللغة المنع الخ ﴾

وقد بين المصنف فيما سبق انه استعير لهاته المعاني في معنى المنع و لذا قال ومنه سمي السجان حدادا وعليه جاء قول الشاعر

يقول لي الحداد وهـو يقودني * الى السجن لا تجزع فما بك من باس

وسمى الاعشى الخمار حدادا لانه حبس الخمر عنه فقال

فقمنا ولما يصح ديكنا * الى خمرة عند حدادها

﴿ قوله بيان الحقائق الصورية الخ ﴾ اي الحقائق التي تالفت منها الصورة و ذلك لان الصورة تحصل بالمادة و الجنس والفصل و الخاصة مواد محصلة لصورة المعرف ﴿ قوله اي هو علامة الخ ﴾ هذا توجيه لتسمية التعريف باللوازم رسما وذلك لان الرسم في اللغة العلامة ومنه قول جميل

رسم دار وقفت في طلله * كدت اقضي الحياة من جلله

اي علامة دار من رماد ونحوه سمي به التعريف باللوازم لان التعريف بها علامة على الحقيقة ولم يكشف عنها ﴿ قوله وان اجتمع الخ ﴾ هذا تفصيل لما ذكره في المتن من قوله و المعرفات خمسة وحاصل ما ذكره المصنف ان تحت الحد التام صورة واحدة و هي التعريف بالجنس القريب والفصل القريب وتحت الناقص ايضا صورة و احدة وهي التعريف بالفصل و حده و تحت الرسم التام صورة وهي التعريف بالجنس القريب والخاصة و تحت الناقص صورة و احدة وهي التعريف بالخاصة وحدها وبقي على المصنف صور هي من المعرف داخلة تحت الحد الناقص و الرسم الناقص و بيانها على سبيل الاختصار اذ ليس في بسطها في هـذا الفن كبير فائدة واعتبار ان يقال الحق اهل الميز ان بصورتي الحد الناقص و الرسم الناقص صورا زيادة على ما ذكره المصنف منها ما هي متفق على تعيين دخولها في اي قسم ومنها ما هي مختلف فيها والمختلف فيها على قسمين قسم مختلف في دخوله في اصل المعرف وقسم مختلف في تعيين دخوله في اي قسم من اقسام المعرف فاما المتفق على تعيين دخوله في اي قسم فصورتان الاولى التعريف بالجنس البعيد و الفصل القريب وهاته داخلة تحت الحد الناقص اتفاقا الثانية التعريف بالجنس البعيد و الخاصة وهاته داخلة تحت الرسم الناقص كذلك واما المختلف في دخولها في اصل المعرف فصورتان الاولى التعريف بالخاصة و العرض العام فهاته

بيان الحقائق التصورية فاذا قيل لك عرف حقيقة وحد هامعنااي بينها ولما كنت اذا قيل لك ماحدود دار زيد او حددها لنا فانك تذكر جميع جهاتها وحدودها الاربعة الى حيث تنتهي من الجهات الاربع فلو اقتصرت على بعضها لم تكن مكملا للمقصود فلذلك سموا ذكر الاجزاء كلها حدا تاما لاشتماله على جميع الاجزاء كاشتمال تحديد الدار على جميع الجهات والاقتصار على بعضها حدا ناقصا فان عدلنا عن جميع الاجزاء الى اللوازم الخارجة عن الحقيقة سموه بالرسم اي هو علامة على الحقيقة وان لم يكشف عنها حق الكشف كما اذا قلت دار زيد قبالة دار الامير فان هذا علامة على دار زيد وان كنا لا نعلم بذلك ما يحيط بدار زيد ولا مقادير تناهيها وان اجتمع الجنس والخاصة فهو تام لاشتماله على القسمين وان اقتصرت على الخاصة وحدها سموه ناقصا كاقتصارك على الفصل وحده يسمى حدا ناقصا فهما متشابهان في ذلك واختلفت عبارة اهل هذا الشان في الرسم التام فقيل الجنس والخاصة وعلى هذا الاصطلاح لا يكون للفصل والخاصة اسم مع انه معرف جامع مانع محصل

الصورة و قع الخلاف فيها بين المتقدمين والمتاخرين فعلى مذهب المتقدمين المجوزين لاخذ العرض العام جزء معرف تكون هاته الصورة داخلة في المعرف وتكون من الرسم الناقص وهي اكمل من الخاصة وحدها كما قال السيد في شرح المواقف وعلى مذهب المتاخرين المانعين لاخذ العرض العام في التعريف لا جزءا ولا كلا وانما ذكر هو والنوع استيفاء لاقسام الكليات المهمة تكون هاته الصورة خارجة عن صور الحد الثانية التعريف بالفصل والعرض العام و الخلاف فيها كالصورة السابقة فالمتقدمون على اعتبارها والمتاخرون على عدم اعتبارها و اما المختلف في تعيين دخولها في اي قسم من اقسام المعرف فصورتان الاولى هاته الصورة السابقة وهي التعريف بالفصل والعرض العام. واختلف المتقدمون القائلون بدخولها في المعرف ومن تبعهم في تعيين دخولها في اي قسم منه فقيل انها داخلة تحت الرسم الناقص و هو ما يفهم من ظاهر كلام القاضي الارموي في متن المطالع وقيل تحت الحد الناقص و هو الذي صرح به الرازي في شرحه و ابطل كلام مصنفه بان الفصل وحده اذا افاد التمييز الحدي فهو مع شيء آخر اولى بذلك ووافقه على ذلك السيد السند و قيل رسم تام كما نقله الفنري في حواشي المواقف ولم يعزه لاحد الثانية التعريف بالفصل والخاصة واختلف في تعين دخولها ايضا فقيل داخلة تحت الرسم الناقص وهو الذي يفهم من متن المطالع وقيل داخلة في الحد الناقص وهو ما درج عليه الرازي في شرح المطالع واعترض على مصنفه وعلل دخولها في الحد الناقص بما سبق ووافقه السيد على ذلك ايضا فان قلت يوخذ من كلام الرازي و السيد في تعليلهما دخول الصورتين السابقتين تحت الحد الناقص ان التعريف بالجنس القريب و الفصل القريب والخاصة و العرض العام داخل تحت الحد التام وهي اكمل من التعريف بالجنس والفصل القريبين فقط وان التعريف بالجنس البعيد مع البقية داخل تحت الحد الناقص و هي اكمل من سائر صوره قلت نعم هذا الذي يؤخذ من ذلك الكلام و به اخذ بعض المحققين بادخال الصورة الثانية في الناقص والاولى في التام والذي صرح به الفنري في حواشي المواقف ان التعريف بجميع الذاتيات و العرضيات رسم تام قال و اطلقوا عليه و اعترض على ما يفهم من ظاهر تعليل الرازي من دخول الصورتين في الحد التام و الناقص

للمقصود اكثر من الجنس لذكرك المميز وهو الفصل والخاصة وقيل الرسم التام ما اجتمع فيه الداخل والخارج كيف كان وعلى هذا يصدق الرسم التام عليهما والاول عليه الاكثرون واما الخامس فاشترطت فيه المرادفة احترازا من الرسم الناقص والحد الناقص فانه تبديل لفظ بلفظ وله اسم يخصه ليس من هذا القبيل وقولي هو اشهر منه عند السامع لان الشهرة قد تنعكس فيقول الشامي للمصري ما الفول فيقول له الباقلى لانه اللفظ الذي يعرفه الشامي ويقول المصري للشامي ما الباقلى فيقول له الفول لانه اللفظ المشهور عند المصري اما

لو كان مساويا في الجهالة او اخفى لم يصح البيان به فلذلك اشترطت الشهرة وقيد المرادفة احترازا عن الحدود والرسوم فان مسمى كل لفظ منها غير المحدود فلا ترادف بخلاف هذا القسم (فوائد) الفائدة الاولى ان المراد بالضاحك والكاتب ونحو ذلك من خصائص الانسان الضاحك بالقوة دون الفعل فان الضحك بالقوة هو الموجود في جميع افراد الانسان فيكون جامعا مانعا اما الضحك بالفعل فقد يعرى عنه كثير من افراد الانسان ويكون معبسا فلا يكون الحد جامعا بل المراد القوة التي هي القابلية دون الفعل الذي هو الوجود والوقوع وقس عليه غيره (الفائدة الثانية) باي ضابط يعرف الجزء الداخل من اللازم الخارج حتى يمتاز الحد عن الرسم وهذا مقام قد اشكل على جمع كثير من الفضلاء فمنهم من يقول الناطق والضاحك سيان لانهما صفتان للانسان فلم قلتم احدهما فصل والآخر خاصة ومنهم من يقول نحن نعلم بالعقل الماهية المركبة

واجزاءها وما عدا ذلك فهو خارج عنهما وهذا معلوم بالعقل ضرورة وليس الامر كما قال الفريقان بل الحق ان هذه الامور لا تعلم بالعقل فان العقل انما يجد في العالم جواهر واعراضا وصفات وموصوفات وقابليات ومقبولات وكلها بالقياس الى الاجسام خارجة عنها وباعتبار مجموعها اعني الصفات والموصوفات تكون داخلة فيها وليس في العقل الاهذان القسمان فلا يوجد داخل وخارج البتة وانما يتعين الداخل من الخارج باحد طريقين احدهما ان يعلم عن واضع اللفظ انه وضع لامرين فيعلم ان كل واحد منهما داخل في المسمى وان ما عداهما خارج عنهما كما فهم عن العرب انهم وضعوا الانسان للحيوان الناطق فقط فلذلك كان الناطق داخلا والضاحك خارجا فلو فهم عنهم انهم وضعوا اللفظ للحيوان والضاحك دون الناطق كان الناطق خارجا خاصة والضاحك داخلا فصلا او وضعوا الثلاثة كان كل واحد منهما داخلا وعلى هذا القانون . الطريق الثاني ان يخترع العقل ويفرض حقيقة مركبة من شيئين فيكون ما عداهما خارجا عنهما اما اذا لم يوجد فرض عقلي ولا وضع لغوي استد باب معرفة الداخل والخارج فتامل ذلك فاكثر الناس ينكره ويقول نحن نعلم اجزاء الحقيقة والمركبات واجزاءها في بعض المواضع بالضرورة فرض وضع ام لا وقد دخل الغلط عليه من جهة ان تلك المركبات انما حصلت في ذهنه على تلك الصورة من جهة مسميات الالفاظ وتقرر في ذهنه من كل لفظ مسمى فيه اجزاء داخلة وما عداها خارج عنها ولما استكشف ذلك اعتقد انه بالعقل وانما جاءه من جهة الوضع فاذا قيل له ما مسمى السكنجبين يقول له جزآن الخل والسكر واما نفعه للصفراء أو غير ذلك فامور خارجة وذلك انما جاءه من جهة وضع لفظ السكنجبين لهذين الجزءين على الصفة المخصوصة فلو فرضناه موضوعا لاربعين عقارا كان كل

مع اطباقهم على ان التعريف بجميع الذاتيات والعرضيات رسم تام اذا وقفت على هذا الكلام توقفت في قول المص واختلفت عبارة اهل هذا الشان في الرسم التام وحاصله انه يحكي خلافا في التعريف بالفصل والخاصة فمن خص الرسم التام بالجنس القريب والخاصة لم يدخل هاته الصورة فيه ومن قال الرسم التام ما اجتمع فيه الداخل والخارج ادخلهما فيه فهذا الكلام مخالف لما جلبناه سابقا في هاته الصورة اذ حاصل ما سبق الخلاف في دخولها تحت الرسم الناقص او الحد الناقص فهذا الاصطلاح الذي ذكره المص يمكن ان يكون قديما فان قلت التعريف بالفصل وحده في صورة الحد الناقص والخاصة وحدها في صورة الرسم الناقص هو تعريف بالمفرد وهو غير جائز قلت الذي رجحه السيد في شرح المواقف ان التعريف بالمعانى المفردة جائز فارجع اليه في المقصد الاول في تعريف النظر من المرصد الخامس في النظر وان نقل عن الزركشي ان الاصح خلافه قال ولذا عدوا التعريف من الاقوال المؤلفة اه (قوله الفائدة الثانية الخ) حاصل ما ذكره فيها ان لمعرفة الجزء من الذات والخارج عنها احد طريقين احدهما معرفة ان الواضع وضع ذلك اللفظ لامرين كما فهم من العرب انهم وضعوا لفظ الانسان للحيوان الناطق فعلم ان الضاحك خارج عن الماهية ثانيهما ان يفرض العقل حقيقة مركبة من شيئين فيكون ما عداهما خارجا عنهما اما ان لم يوجد فرض عقلي ولا

والخارج (الفائدة الثالثة) ان الناطق معناه عندهم المحصل للعلوم بقوة الفكر فهو يرجع الى قبول تحصيل العلوم بالفكر وهذه القابلية مثل قابلية الضحك في انها قابلية ولا مميز الا الوضع كما تقدم وليس مرادهم بالناطق النطق اللساني لان الاخرس و الساكت عندهم انسان وعلى هذا يبطل الحد بالجن والملائكة لانهم اجسام حية لها قوة تحصل العلم بالفكر فيكون الحد غير مانع و بعضهم تخيل هذا السؤال فقال الحيوان المائت والنقض يرد كما هو لان الفريقين يموتان كالانسان (الفائدة الرابعة) يشترط في هذه الخاصة الخارجة اذا اقتصر عليها في التعريف ان يكون لازما مساويا للمحدود فانها ان كانت اعم كان الحد غير مانع او اخص كان غير جامع وان تكون معلومة للسامع لان التعريف بالمجهول لا يصح (الفائدة الخامسة) يجوز ان تكون هذه الخاصة مفردة كقوة الضحك ومركبة كقولنا في السقالبي انه الضاحك الابيض فبالضاحك امتاز على جميع الحيوانات البهيمية وبالابيض امتاز عن السودان (الفائدة السادسة) قال الامام فخر الدين القول بالتعريف محال لانه اما ان يعرف بنفس الشيء وهو محال لوجوب تقديم العلم بالمعرف على العلم بالمعرف فيلزم تقديم الشيء على نفسه او بالداخل وهو محال لانه ان عرف جميع الاجزاء فقد عرف نفسه وهو محال لما تقدم او ما عداه فيؤل الحال الى التعريف

وضع لغوي فلا سبيل الى معرفة ذلك (قوله الفائدة الثالثة الخ) حاصل هاته الفائدة كما في التوضيح ان المراد بالضاحك ونحوه من خصائص الانسان انما هو الضحك بالقوة التي هي القابلية دون الفعل و المراد بالناطق عندهم المحصل للعلوم بقوة الفكر وهو يرجع الى قبول تحصيل العلوم بالفكر وهو مثل قابلية الضحك وليس مرادهم النطق اللساني و على هذا يبطل حد الانسان بانه الحيوان الناطق الجن و الملائكة (قوله قال الامام الرازي القول بالتعريف الخ) اورد الامام شكين على القول بالتعريف نقل احدها المص هنا وهذا الذي نقله سماه الامام بالطامة الكبرى و قد تعرض لتقرير هذين الشكين غير واحد ومن ذلك العضد في المواقف في المقصد الرابع في نقض مذاهب ضعيفة من المرصد الثالث في اقسام العلم حيث قال المذهب الثاني ان التصور لا يكتسب و به قال الامام الرازي لوجهين الوجه الثاني منهما في كلامه هو الذي ذكره المص هنا فلنقتصر على نقله مع شرح السيد له و نصه الماهية اي المفهوم التصوري ان عرفت وحصلت بالكسب و النظر فاما بنفسها و اما بجزءتها واما بالخارج عنها سواء كان خارجا بتمامه او ببعضه و الاقسام باسرها باطلة اما الاول فهو مستلزم معرفتها قبل معرفتها لان معرفة المعرف الموصل متقدمة على معرفة المعرف الموصل اليه وتقدم الشيء على نفسه محال بديهة واما الثاني فان جميع الاجزاء نفسها فلا يجوز تعريف الماهية بجميع الاجزاء لانه تعريف للشيء بنفسه والبعض ان عرفها فلا بد ان يعرف جزءا منها فذلك اما نفسه فيكون معرفا لنفسه واما غيره فيلزم التعريف بالخارج لان كل جزء خارج عما يقابله من الاجزاء واما الثالث فلان الخارج لا يعرف الماهية إلا اذا كان شاملا لا فرادها دون شيء مما عداها ليكون مميزا لها عن جميع ما سواها والعلم بذلك الاختصاص الشمولي يتوقف على تصورها وانه دور ويتوقف على تصور ما عداها مفصلا و انه محال لاستحالة احاطة الذهن بما لا يتناهى تفصيلا اه هذا حاصل تقرير الشك الذي ذكره الامام و قد تصدى للجواب عنه فحول فمنهم الشهاب المص هنا وسياتي شرح جوابه و إجاب عنه صاحب نقد المحصل بما هو غير تام كما بينه العضد واجاب عنه القاضي الارموي بما يتبادر منه خلاف الصواب فلذا ذكر العضد في المواقف الحق في الجواب وحاصل

ما اشار اليه ان لك ان تختار ان التعريف بجميع الاجزاء ولا يلزم تعريف الشيء بنفسه او تختار ان التعريف بالبعض ولا يلزم تعريف ذلك الجزء بنفسه ولا التعريف بالخارج او تختار ان التعريف بالخارج ولا يلزم الدور وتصور ما لا يتناهى وملخص الجواب باختيار الشق الاول ان يقال ان جميع اجزاء الشيء وان كانت نفسه إلا ان التعريف بها لا يستلزم التعريف بنفسه لان معنى تعريف الشيء بجميع اجزائه ان تصور الاجزاء علة لتصوره لكن تصور الاجزاء يمكن ان يقع على وجهين الاول ان يتعلق تصور واحد بمجموع الاجزاء وبهذا الاعتبار تصوره نفس تصور الشيء الثاني ان يتعلق تصورات متعددة بالاجزاء بازاء كل جزء تصور فالتعريف بالنفس انما يلزم لو جعلنا تصور جميع الاجزاء علة وليس كذلك بل جميع تصورات الاجزاء علة لتصور الشيء الذي هو تصور جميع الاجزاء فالحد والمحدود شيء واحد إلا ان في الحد تفصيلا وفي المحدود اجمالا وما احسن ما قيل حدست تصورات مجموع مجموع تصورات محدود وملخص الجواب باختيار الشق الثاني ان يقال قد يكون ذلك البعض غنيا عن التعريف بان يكون ضروريا او معرفا لغيره ان كان تصوره نظريا وعلى التقديرين لا يلزم من تعريفه للماهية تعريفه لنفسه فما ذكر من ان معرف الماهية يجب ان يكون معرفا لجميع اجزائها باطل قطعا وملخص الجواب باختيار الثالث ان يقال ان الذي يلزم في التعريف بالخارج انما هو كون ذلك اللازم مختصا بها وكان مع ذلك بحيث ينتقل الذهن من تصوره الى تصورها ولا يلزم العلم بذلك الاختصاص الذي هو منشأ ما ذكر تموه من المحال وان سلم وجوب العلم بالاختصاص في التعريف بالخارج فالعلم بالاختصاص يتوقف على تصور الماهية بوجه ما لا على تصورها الحاصل بتعريف الخارج اياها فلا دور ويتوقف على تصور ما عداها مجملا لا مفصلا حتى يلزم تصور ما لا يتناهى اه هذا ملخص ما اجاب به العضد عن هذا الشك للامام واما ملخص ما اجاب به المصنف هنا عن هذا الشك فهو انه اختار ان التعريف بالخارج ولا يلزم الدور او تصور ما لا يتناهى وذلك بان يكون شموله لجميع الافراد وكونه ليس في غيره معلوما بالضرورة فلا يلزم ذلك المحظور من لزوم استقراء ما لا يتناهى ولزوم الدور اه

بالخارج وسنبطله بان ذلك الخارج لا يوجد التعريف حتى يعلم انه مساو ليس في غيره وكونه ليس في غيره متوقف على معرفته هو فيلزم الدور ولان كونه ليس في غيره يتوقف على تصور جميع الاغيار على سبيل التفصيل وذلك محال لاستحالة تصور ما لا يتناهى على التفصيل ولهذه النكتة قال إنه لا شيء من التصورات بمكتسب والجواب عنه انه قد تقدم ان الحد هو شرح مادل عليه اللفظ فعلى هذا التفسير المعرف نسبة اللفظ المسمى وهو امر خارج عنه سواء وقع التعريف بالاجزاء او بالخواص او يقع التعويف بهيئة صورية كما تقدم التمثيل بالحبر وكذلك تقول الملك جسم لطيف شفاف مخلوق من نور معصوم عن الرذائل مطبوع على الطهارة والطاعة فيحصل في ذهن السامع هيئة صورية هي المعرفة ولا اجد الحدود والرسوم وتبديل اللفظ يفيد غير هذين القسمين وكلاهما تعريف بالخارج فلنقتصر بالبحث عليه والجواب عنه فنقول ان الوصف الخارجي قد نعلم انه من خصائص حقيقة بعينها دون غيرها بالضرورة من غير ما ذكره من استقراء ما لا يتناهى كما نعلم ان الزوج والفرد من خصائص العدد

لا يوجد ان في غيره البتة وكذلك الكشف من خصائص العلم لا يوجد في غيره بالضرورة ومن خصائص الحياة تصحيح محلها لانواع الادراك وان ذلك لا يوجد في غيرها من خصائص الارادة ترجيح احد طرفي الممكن على الآخر من غير احتياج الى مرجع آخر ولا يوجد ذلك في غيرها وهو كثير فبمثل هذا يقع التعريف بان يكون معلوما وما وضع لفظ المحدود له غير معلوم فلا دور ولا استقراء غير متناه فاندفع السؤال وامكن اكتساب التصورات

﴿ الفصل الثاني في تفسير اصول الفقه فاصل الشيء ما منه الشيء لغة ورجحانه او دليله اصطلاحا فمن الاول اصل السنبلة البرة ومن الثاني الاصل براءة الذمة والاصل عدم المجاز والاصل بقاء ما كان على ما كان ومن الثالث اصول الفقه اي ادلته ﴾ ورد على التفسير اللغوى ان لفظة من لفظ مشترك وكذلك لفظ ما ايضا والمشترك لا يقع في الحدود لاجماله وايضا ان معاني من كلها لا تصح ههنا لان النخلة ليست بعض النواة اذ النخلة اضعافها ولا ابتداء الغاية ولا انتهاءها لان من شان المغيا ان يتكرر قبل الغاية والنخلة لم تتكرر ويلزم ان كل ما

الكلام على الفصل الثاني في تفسير اصول الفقه

هذا الفصل تعرض فيه المص لبعض مبادي هذا الفن وهو حد هذا العلم بعنوان كونه مضافا واعلم ان معرفة المبادي قبل الشروع في مقاصد الفنون امر عند اهل التحقيق مسنون اذ بمعرفتها يحصل كمال البصيرة للطالب في سلوك اسنى المطالب وهي كما هو شهير عشرة جمعها بعضهم في قوله

ان مبادي كل فن عشرة * الحد والموضوع ثم الثمره
وفضله ونسبة والواضع * والاسم الاستمداد حكم الشارع
مسائل والبعض بالبعض اكتفى * ومن درى الجميع حاز الشرفا

فاولها معرفة حده اذ لا بد لكل طالب علم ان يتصوره اولا بحده او برسمه ليكون على بصيرة في طلبه فاذا تصوره بهذا العنوان وقف على جميع مسائله اجمالا حتى ان كل مسالة ترد عليه علم انها من ذلك العلم كما ان من اراد سلوك طريق لم يشاهده لكن يعلم امارته فهو على بصيرة في سلوكه واذا لم يعلم امارته كان كمن ركب متن عميا وخبط خبط عشوا ثانيها معرفة فائدته ليخرج الطالب عن العبث ويزداد جد طالبه فيه اذا كانت فائدته مهمة ولئلا يصرف فيه وقته اذا لم يوافق غرضه ثالثها معرفة استمداده من اي فن يرجع اليه عند قصد التحقيق ورابعها معرفة موضوعه اذ العلوم انما تتمايز بتمايز موضوعاتها فلو لم يعلم الشارع في العلم موضوعه لم يتميز العلم المطلوب عنده خامسها معرفة فضله اذ به ينشط لطلبه ليحصل ذلك الفضل الذي يحصل بسببه وسادسها معرفة نسبته ليحصل تمييزه عن غيره وسابعها معرفة واضعه وهو ما يحصل تمام البصيرة ثامنها معرفة اسمه حتى اذا سئل عن الفن الذي فيه شرع اجاب بالاسم الذي اليه وضع تاسعها معرفة حكمه الذي تقرر اليه اذ لا بد قبل الشروع في امر ان يعلم حكم الله فيه عاشرها معرفة المسائل لياخذ في طلبها الوسائل اذا علمت هاته المبادي العشرة فاعلم ان بعض الناس يبين الجميع قبل الشروع في المقصود وبعضهم يبين البعض وها انا ابين لك ان شاء الله جميع مبادي هذا الفن على سبيل الاجمال تتميما للفائدة في هذا المقام فاقول اما حده فقد ذكروا له حدين بحسب اعتبارين وذلك لان اصول الفقه تارة يستعمل مضافا فله بكل واحد من جزئيه حد

فيعرف الاصل اولا و الفقه ثانيا كما فعل المص و تارة يستعمل علما لهذا الفن اي علم جنس كما صرح بذلك السيد السند في الحواشي العضدية قال لان علم اصول الفقه كلي يتناول افرادا متعددة اذ القائم بزيد غير القائم بعمرو و ان اتحد معلومهما فله بهذا الاعتبار حد واحد و الفرق بين الاعتبارين على ما صرح به المحقق الشريف في حواشي العضد هو انه باعتبار اللقبية مفرد لا يلاحظ فيه حال الاجزاء و باعتبار الاضافة مركب يعتبر فيه حالها و ايضا معناه لقبا علم ومضافا معلوم اما حده باعتبار كونه مضافا فنشرحه عند شرح كلام المص واما حده باعتبار كونه علما لهذا الفن فقال العضد في شرح المختصر الاصولي هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية من ادلتها التفصيليه قال السيد في حواشيه فبقيد القواعد خرج العلم بالجزئيات والعلم ببعض تلك القواعد فانه جزء منه و بقيد التوصل الى استنباط الاحكام ما يتوصل به الى استنباط الصنائع والذوات اي طبائع الاشياء كالعلوم الحكمية والى حفظ الاحكام و هدمها كقواعد الخلاف و ان وافقت مسائل الاصول فان الحيثيات معتبرة و بالشرعية الفرعية ما يتوصل به الى استنباط الاحكام العقلية والشرعية الاصلية وهي الاعتقادية وقوله من ادلتها التفصيلية بيان للواقع و اما موضوعه فهو البحث عن احوال الادلة الاربع من حيث انها يستنبط منها الاحكام الشرعية و به امتاز عن علم الفقه اذ موضوعه البحث عن افعال المكلفين من حيث انها تحل و تحرم واما ثمرته فقال العضد هي معرفة احكام الله تعلى و هو سبب الفوز بالسعادة الدينية والدنيوية واما فضله فهو انه يفوق غيره من العلوم ما عدى العلوم التي البحث فيها عن ذات الله وصفاته وما يرجع الى بيان كلامه لان العلوم تتفاضل بتفاضل موضوعاتها قال المص في شرح المحصول في المبحث الثاني في فضله من المباحث الاربعة التي قدمها مثل شرح الكتاب ما نصه قد اجمع قوم من الفقهاء الجهال على ذمه واهتضامه وتحقيره في نفوس الطلبة بسبب جهلهم به ويقولون انما يتعلم للرياء و السمعة والتغالب والجدال لا لقصد صحيح بل للمضاربة و المغالبة وما علموا انه لو لا اصول الفقه لم يثبت من الشريعة قليل ولا كثير فان كل حكم شرعي لا بد له من سبب موضوع ودليل يدل عليه وعلى سببه فاذا الغينا اصول الفقه الغينا الادلة فلا يبقى

فيه ابتداء غاية ان يكون اصلا فقولنا سرت من النيل الى مكة ان يكون النيل اصل السير لغة وليس كذلك ولا بيان الجنس فان النخلة ليست اعم من النواة حتى تتبين بالنواة فهذه ثلاثة اسئلة والجواب انه قد تقدم ان الاشتراك والمجاز يصح دخولهما في الحدود اذا كان السياق مرشدا للمراد والمراد بما ههنا الموصولة و بمن مجازا ابتداء الغاية وهو شبهه به من حيث النشأة من النواة وابتداؤها كما يبتدأ السير او تقول المراد مجاز التبعيض لا حقيقته فان النخلة بعضها من النواة لا كلها فجعلناها كلها جزءا من النواة توسعا من باب اطلاق لفظ الكل على الجزء وكذلك قولنا اصل الانسان نطفة واصل السنبلة برة ولهذه الاسئلة اختار سيف الدين قوله اصل الشيء ما يستند وجوده اليه من غير تاثير احترازا من استناد الممكن للصانع المؤثر فذكرت في هذا الكتاب في الاصل

لنا حكم ولا سبب فان اثبات الشرع بغير ادلته وقواعدها بل بمجرد الهوى خلاف الاجماع و لعلهم لا يعبؤن بالاجماع فانه من جملة اصول الفقه او ما علموا انه اول مراتب المجتهدين فلو عدمه مجتهد لم يكن مجتهدا قطعا غاية ما في الباب ان الصحابة و التابعين رضي الله عنهم لم يكونوا يتخاطبون بهذه الاصطلاحات اما المعاني فكانت عندهم قطعا و من مناقب الشافعي رضي الله عنه انه اول من صنف في اصول الفقه واما قولهم انه جدال فليت شعري كيف يليق فهم ذم الجدل والجدال وهو شان الله و شان خاصته فقد اقام الله الحجج و عامل عباده بالمناظرة قال الله تعلى فلله الحجة البالغة فلو شاء لهداكم اجمعين وقال تعلى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وقال تعلى بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه و قال للملائكة الم اقل لكم اني اعلم غيب السماوات و الارض لما قالوا له اتجعل فيها من يفسد فيها و قامت الحجة له تعلى عليهم لما انباهم آدم بالاسماء وتناظرت الملائكة لقوله تعلى ما كان لي من علم بالملا الاعلى اذ يختصمون و تجادلت الانبياء عليهم السلام ففي الصحيح تحاج آدم و موسى فقال موسى لآدم صلوات الله عليهم اجمعين انت آدم الذي خلقك الله بيده واسجد لك الملائكة و نهاك عن اكل الشجرة فقال له آدم في آخر كلامه اتلومني على امر قد قدر علي قال رسول الله صلى الله عليه و سلم فحاج آدم موسى[1] اي ظهرت حجته عليه الحديث و جادلت الانبياء اممها وجادلتها و قد نص الله على ذلك في كتابه و حكى المص ذلك ثم قال فالجدال اصله اللي والفتل وجادلت الحبل اذا فتلته ومنه سمي الصقر اجدل لانبرام جسمه و شدته فمن لوى الى الحق فهو محمود ومن لوى الى الباطل فهو مذموم فالجدال كالسيف آلة عظيمة حسنة في نفسها وانما يعرض لها الذم من جهة ما يستعمل فيه كمن قطع به الطريق واخاف به السبيل على المسلمين فكما لا يذم السيف في ذاته لا يذم الجدال في نفسه وانما يذم القصد الصارف له للباطل فما من شيء في العالم إلا هو كذلك قال الله تعلى ونبلوكم بالشر والخير فتنة والينا ترجعون فجعل الجميع[3] فتنة اشارة الى ما ذكر و اصول الفقه واصول الدين من الفروض المتعينة اقامتها و ضبطها لوجوب اقامة الحجة لله تعلى على خلقه وايضاح احكام شريعته و اما واضعه فهو الامام الشافعي رضي الله عنه و اما اسمه فعلم اصول الفقه و السر

ثلاثة معان واحد لغوي واثنان اصطلاحيان وبقي واحد لم اذكره ههنا و ذكرته في شرح المحصول وهو ما يقاس عليه فان من جملة ما يسمى اصلا في الاصطلاح الاصل الذي يقاس عليه كالحنطة يقاس

في تسميته بذلك قال المحقق العلامة ابو اسحاق الشاطبي في الموافقات في المقدمة الرابعة هذا العلم انما سمي اصول الفقه لان الفقه مبني عليه وعلى هذا فكل مسئلة في اصول الفقه لا ينبني عليها فروع فقهية او اداب شرعية او لا تكون عونا في ذلك فوضعها فيه عارية كمسالة ابتداء الوضع وكون الاباحة تكليفا اولا وامر المعدوم وهل كان عليه الصلاة والسلام قبل النبوءة متعبدا بشرع من قبله ومسالة لا تكليف الا بفعل وما اشبه ذلك اه . واما استمداده فمن الكلام والعربية والاحكام قال الاصفهاني في شرح المختصر الاصولي اما بيان استمداده من الكلام فهو ان الادلة الاربعة من حيث هي ادلة تتوقف على معرفة الباري وصدق المبلغ وهو الرسول صلى الله عليه وسلم وصدقه يتوقف على دلالة المعجزة على صدقه وكل ذلك من الكلام واما بيان استمداده من العربية فان السنة والكتاب الماخوذة منهما الاحكام كل منهما عربي الدلالة فتتوقف دلالتهما على معرفة الموضوعات اللغوية من جهة الحقيقة والمجاز والخصوص والعموم والنقل والاضمار الى غير ذلك واما بيان استمداده من الاحكام فان قصد الاصولي يتوجه الى معرفة كيفية استنباط الاحكام من الادلة ولا نشك ان معرفة كيفية استنباط الاحكام يتوقف على تصور الاحكام اه

(١) (قوله اصول الفقه اي ادلته الخ) المراد بادلته كما تقرر الادلة الاجمالية اي قواعده وذلك كالقاعدة المشتملة على مطلق الامر التي جعل موضوعها مطلق الامر ومحمولها كونه للوجوب الى غير ذلك قال الجلال المحلي فخرج الدلائل التفصيلية نحو اقيموا الصلاة ولا تقربوا الزنا وصلاته صلى الله عليه وسلم في الكعبة كما اخرجه الشيخان والاجماع على ان لبنت الابن السدس مع بنت الصلب حيث لا عاصب لهما وقياس الارز على البر في امتناع بيع بعضه ببعض الا مثلا بمثل يدا بيد كما رواه مسلم واستصحاب الطهارة لمن شك في بقائها فليست من اصول الفقه وانما يذكر بعضها في كتبه للتمثيل اه والتمثيل باستصحاب الطهارة لا يلاقي مذهبنا معاشر المالكية لان الشك في الطهارة يبطلها عندنا والتمثيل المطابق عندنا لمذهبنا استصحاب العصمة لمن شك في

(١) هي على قول المص في صحيفة ٢٢ سطر ٢٢

بقائها اي استصحاب ثبوتها الان لثبوتها قبل واعلم ان اصول الفقه بهذا الاعتبار الذي ذكره المص وهو اعتبار كونه مضافا لا يزاد فيه على معرفة الادلة كيفية الاستفادة وحال المستفيد واما على اعتبار جعله لقبا لهذا الفن فلا بد فيه من امور ثلاثة الادلة الاجمالية وكيفية الاستفادة وحال المستفيد وقد تقدم شرح الاول واما شرح الثاني فهو ان يعلم المرجحات وهي تعيين ما هو الدليل للحكم الشرعى الذي يراد اثباته دون غيره مثاله ان يدل دليل على وجوب الوتر والاخر على سنيته واحدهما نص والاخر ظاهر فالدليل هو الاول لترجحه بكون دلالته نصا واما شرح الثالث فهو ان يعلم صفات المجتهد اعني شروط الاجتهاد وهو كونه ذا درجة وسطى عربية واصولا الى غير ذلك مما بين في محله وايضاح ما في المقام ان يقال الفقه المعرف عند بعضهم بالعلم بالاحكام الشرعية العملية المكتسب من ادلتها التفصيلية له طريق يوءخذ به وشيء يوخذ منه فاما الذي يوءخذ به فاصوله وهي الادلة الاجمالية والمرجحات وصفات المجتهد واما الذي يوءخذ منه فالادلة التفصيلية وبيان كون اخذ الفقه من الدليل التفصيلي بتوسط تلك الامور الثلاثة حتى تكون الثلاثة هي اصوله اما توقف اخذ الفقه من الدليل التفصيلي على الاول فهو ان الدليل التفصيلي انما يستدل به على الحكم الذي افاده بواسطة تركبه مع الدليل الاجمالي الذي هو كلي له بجعل الدليل التفصيلي مقدمة صغرى محمولها موضوع الدليل الاجمالي الذي هو كلي والدليل التفصيلي جزئي من جزئياته ثم يوتى بالدليل الاجمالي ويجعل مقدمة كبرى فينتظم قياس على هيئة الشكل الاول منتج للحكم التفصيلي كما اذا اردنا الاستدلال بقوله تعلى اقيموا الصلاة على وجوبها فيقول اقيموا الصلاة امر والامر للوجوب حقيقة فينتج اقيموا الصلاة لوجوبها حقيقة واما توقفه على الثاني فلان معرفة المرجحات بها يعلم ما هو دليل الحكم دون غيره من الادلة التفصيلية عند تعارضها وقد تقدم تمثيله واما توقفه على الثالث فلان المستفيد للاحكام من الادلة التفصيلية هو المجتهد وانما يكون اهلا لذلك اذا قامت به صفات الاجتهاد (فان قلت) مقتضى ما قررته يقتضي ان تكون الادلة التفصيلية من اصوله لابتناء الفقه عليها اذ هي الماخوذ

منه الفقه(قلت) مسلم لاكن في الاجمالية غنى عنها لانها كليات ويعلم من الكليات حكم الجزئيات فتلخص مما سبق ان مسمى اصول الفقه هذه الثلاثة اعني الادلة الاجمالية والمرجحات وصفات المجتهد والاصولي هو من يعلم هاته الامور الثلاثة والمجتهد من يعلم الدليل والمرجحات وقامت به صفات الاجتهاد هذا ملخص ما ذكره جمهور الاصوليين (فائدتان) تتعلقان بما سبق من الكلام تزداد بهما تبصرا في المقام (الاولى) قال المص في ورقه في الفرق الرابع والتسعين نقلا عن ابي الحسين في كتاب المعتمد في اصول الفقه ما نصه اصول الفقه اختصت بثلاثة احكام عن الفقه ان المصيب فيه واحد والمخطيء فيه ءاثم بخلاف المخطي في الفروع فغير ءاثم بل له اجر واحد وللمصيب اجران ولا يجوز التقليد فيه اه (الثانية) شرط المحققون من اهل هذا الفن في مسائل الاصول وهي الادلة الاجمالية ان تكون قطعية وذلك لان بها يستنبط المجتهد من الادلة التفصيلية فلابد ح من القطع فيها ليكون الفقه الذي استنبطه من الدليل التفصيلي قد استنبطه بقاطع عنده قال الحجة ابو اسحاق الشاطبي في الموافقات في المقدمة الاولى اصول الفقه في الدين قطعية لاظنية واستدل على ذلك بما يطول علينا جلبه الى ان قال ولاشتراط القطع فيها لم يعد القاضي ابن الطيب من الاصول تفاصيل العلل كالقول في عكس العلة ومعارضتها والترجيح بينها وبين غيرها وتفاصيل احكام الاخبار كاعداد الرواة والارسال فانه ليس بقطعي انظر تمام كلامه في تلك المقدمة وقد صرح بذلك العضد في شرح المختصر الاصولي في غير ما موضع (قوله فيصير للاصل اربعة معان الخ) اي واحد لغوي وهو اصل الشيء ما منه الشيء وقال الاسنوي في شرح المنهاج ما معناه اللغوي اختلفوا فيه على عبارات احدها ما يبني عليه غيره قاله ابو الحسين البصري في شرح العمدة ثانيها المحتاج اليه قاله الامام في المحصول والمنتخب وتبعه صاحب التحصيل ثالثها ما يستند تحقق الشيء اليه قاله الامدي في الاحكام ومنتهى السول رابعها ما منه الشيء منشا الشيء لبعضهم واقرب الحدود الاول والاخير وثلاثة اصطلاحية وهي الراجح والدليل وما يقاس عليه وزاد في شرح المختصر الاصولي على ما ذكره المنصف

عليها الارز في تحريم الربا فيصير للاصل اربعة معان (والفقه هو الفهم والعلم والشعر والطب لغة وانما اختصت بعض هذه الالفاظ ببعض العلوم بسبب العرف) كذلك نقله المازري في شرح البرهان فتقول العرب « رجل طب » اذا كان عالما وقال الشاعر :

فان تسالوني بالنساء فانني
خبير بادواء النساء طبيب

اي عارف وشعر بكذا اذا فهمه ومنه قوله تعالى «وهم لايشعرون» اي لا يفهمون ثم بعد ذلك اختص الطب بمعرفة مزاج الانسان . والشعر بمعرفة الاوزان والفقه بمعرفة الاحكام .

ان الاصل يقال في الاصطلاح على القاعدة يقال لنا اصل وهو ان الاصل مقام على الظاهر ويقال على المستصحب يقال تعارض الاصل والظاهر قال السيد في حواشي شرح المختصر هذه الماعاني الاصطلاحية تناسب المعنى اللغوي فان المرجوح كالمجاز له ابتناء على الراجح كالحقيقة وكذا الطاري بالقياس الى المستصحب والمدلول الى الدليل وفرع القاعدة مبني عليها اه وكذا يقال المقيس مبني على المقيس عليه فظهر وجه مناسبة المعاني الخمسة الاصطلاحية للمعنى اللغوي (قوله والثاني الخ) الذي اختاره المصنف هو ما لابي اسحاق واختار الرهوني انه الفهم مطلقا وقال انه الاصل وقال الابياري هو لغة العلم يقال فقهت الشيء وعلمته بمعنى واحد قال الله تعالى فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا

مبحث في شرح تعريف الفقه

(قوله العلم بالاحكام الخ) للحكم لفظ مشترك يطلق على معان يطلق على المحكوم عليه وبه ووقوع النسبة اولا وقوعها وخطاب الله المتعلق بفعل المكلف والنسبة التامة بين الطرفين التي هي ثبوت المحمول للموضوع او نفيه عنه والمراد به هنا هو هذا اي العلم بكل النسب التامة وال في الاحكام للاستغراق وعليه حمل الجلال المحلي الاحكام في تعريف الفقه حيث قال اي بجميع النسب التامة وان كان المص يختار انها للعهد كما صرح بذلك في جواب السؤال الرابع وسياتي ما يتعلق به (قوله الشرعية الخ) اي المنسوبة الى الشرع لاخذها منه (قوله العملية الخ) اي المتعلقة بصفة عمل سواء كان عمل قلب او غيره فقولك النية في الوضوء واجبة فالمحكوم عليه فيه هو النية التي هي عمل قلبي والمحكوم به الوجوب والحكم هو ثبوت الوجوب للنية ومتعلقة الذي هو الوجوب وصف للنية وكذا القول في قولنا الوتر مندوب فالحكم فيه هو ثبوت الندبية للوتر ومتعلقة الندبية التي هي صفة للوتر الذي هو عمل غير قلبي والعلم بذلك الحكم اي ادراكه المسمى تصديقا فالفقه في المثالين ادراك ثبوت الوجوب للنية وادراك ثبوت الندبية للوتر ثم ان كون الاحكام

« وقال الشيخ ابو اسحاق الشيرازي : الفقه في اللغة «ادراك الاشياء الخفية » فلذلك تقول فقهت كلامك ولا تقول فقهت السماء والارض . وعلى هذا النقل لا يكون لفظ الفقه مرادفا لهذه الالفاظ . وعلى نقل المازري يكون مرادفا والثاني هو الذي يظهر لي ولذلك خصص الفقهاء اسم الفقه بالعلوم النظرية واخرجت شعائر الاسلام من لفظ الفقه وحده (والفقه في الاصطلاح هو العلم بالاحكام الشرعية العملية بالاستدلال) فقولنا بالاحكام احتراز من الذوات كالاجسام والصفات نحو الاعراض والمعاني كلها . وقولي الشرعية احتراز عن العقلية والحسية كاحكام الحساب نحو ثلاثة في ثلاثة بتسعة وغير الحساب كالهندسة والموسيقى وغيرهما وقولي العملية احتراز عن الاحكام الشرعية العلمية كالاحكام

الفقهية عملية اغلبي والا فمنها ما ليس عمليا كطهارة الخمر اذا تخلل وكمنع الرق الارث وغير ذلك (قوله عن العقلية الخ) اي التي يحكم بها العقل من غير استناد الى الحس او مع الاستناد اليه ففي الصورتين الحاكم هو العقل وان خصت الاولى باسم العقلية والثانية بالحسية فلا يقال المص ترك الاحتراز عن الاحكام الحسية مع ان الشرعية كما يحترز بها في تعريف الفقه عن العقلية يحترز بها عن الحسية (قوله كالاحكام في اصول الفقه الخ) اعلم ان متعلق الحكم قسمان كيفية عمل وحصول علم والحكم الذي متعلقه الاول يسمى عمليا والذي متعلقه الثاني يسمى علميا واصول الفقه كاصول الدين متعلق العلم فيهما حصول علم لا صفة عمل اما في اصول الفقه فقولنا مثلا الامر للوجوب متعلق الحكم الذي هو الوجوب ليس بصفة عمل كالنية التي هي وصف للعمل الذي هو الوضوء بل حصول علم واما في اصول الدين فقولنا الله واحد متعلق الحكم هاهنا وهو الوحدانية صفة للذات العلية (قوله بالاستدلال احتراز عن المقلد الخ) وقع لفظ الاستدلال في تعريف الشيخ ابن الحاجب للفقه واحترز به عما عرف بالادلة ضرورة كعلم جبريل والرسول عليهما السلام لان المقلد خرج من تعريفه بقوله عن ادلتها التفصيلية وصدر الشريعة توهم كما قال السعد في تلويحه انه احترز به عن المقلد فجزم بانه مكرر لخروجه بقوله عن ادلتها التفصيلية والمصنف لما لم تكن عنده زيادة قوله عن ادلتها التفصيلية فليس عنده ما يخرج به المقلد الا قوله بالاستدلال واعلم ان دخول المقلد في التعريف حتى يحتاج الى اخراجه بهذا الفصل مبني على ان الحاصل للمقلد علم وهو ما يفهم من كلام هوءلاء الايمة ومقتضى كلام الامام في المحصول ان الاعتقاد الحاصل للمقلد ليس علما فهو غير داخل في الحد حتى يحتاج الى اخراجه

مبحث في شرح الاسئلة الاربعة
الموردة على تعريف الفقه والجواب عنهـــا

(قوله ان اكثر الفقه ظن لا علم الخ) قال الاسنوي في شرح المنهاج هذا الاعتراض اورده القاضي ابوبكر الباقلاني وتقريره ان الفقه مستفـــاد من

في اصول الفقه واصول الدين فانها شرعية لان الله تعالى اوجب علينـــا تعلم اصول الفقه لنبني عليهـــا الفقه وتعلم ما يجب لله تعالى وما يستحيل عليه وما يجوز وغير ذلك من اصول الدين . وقولي بالاستدلال احتراز عن التقلـــد وعن شعـــائر الاســـلام كوجوب الصلاة والصيـــام والزكاة وغير ذلك مما هو معلوم بالضرورة من غير استدلال . فالعلم بهـــا لا يسمى فقها اصطلاحا لحصوله لنعوام والنساء والبله . ويرد عليه اسئلة : احدها ان اكثر الفقه ظن . لاعلم فانه مستنبط من الاقيســـة واخبـــار الاحاد والعمومات فيخرج اكثر الفقه

الادلة السمعية فيكون مظنونا وذلك لان الادلة السمعية ان كانت مختلفا فيها كالاستصحاب فهي لا تفيد الا الظن عند القائل بها والمتفق عليها بين الايمة هي الكتاب والسنة والاجماع والقياس اما القياس فواضح انه لا يفيد الا الظن واما الاجماع فان وصل الينا بالاحاد فكذلك ووصوله بالتواتر قليل جدا وبتقديره فقد صحح الامام في المحصول والامدي في الاحكام ومنتهى السول انه ظني واما السنة فالاحاد منها لا يفيد الا الظن واما المتواتر فهو كالقرءان متنه قطعي ودلالته ظنية لتوقفه على نفي الاحتمالات العشرة ونفيها انما يثبت بالاصل والاصل يفيد الظن فقط وبتقدير ان يكون فيه شيء مقطوع الدلالة فيكون من ضروريات الدين وليس بفقه على ما تقدم في الحد فالفقه اذا مظنون لكونه مستفادا من الادلة الظنية واذا كان ظنيا فلا يصح ان يقال الفقه العلم بالاحكام بل الظن بالاحكام اه (قوله دخلت اعمال القلوب الخ) اي مما هو ليس بفقه فيندرج علم اصول الفقه والدين وحاصله انه ان اريد بالعملية عمل الجوارح يكون التعريف غير منعكس اي غير جامع وان اريد العملية كيف كانت يكون التعريف غير مطرد اي غير مانع. (قوله ورابعها الخ) اورده الاسنوي بما نصه فان قيل الالف واللام في الاحكام لا جائز ان تكون للعهد لانه ليس لنا شيء معهود يشار اليه ولا للجنس لان اقل جنس الجمع ثلاثة فيلزم منه ان العامي يسمى فقيها اذا عرف ثلاث مسائل بادلتها لصدق اسم الفقه عليه وليس كذلك ولا للعموم لانه يلزم خروج اكثر المجتهدين لان مالكا رضي الله عنه من اكابرهم وقد ثبت انه سئل في اربعين مسالة فاجاب في اربع وقال في ست وثلاثين لا ادري اه (قوله وليس ذلك من المعهود الخ) اي ان ما اشتغلوا به ليس من المعهود ومقتضاه ان لا يسمى مذهبه فقها واتباعه فقهاء مع انه يسمى فلا يصح ارادة العهد (قوله ان كل حكم شرعي معلوم الخ) ما ذهب اليه المص من ان العلم في حد الفقه على بابه بذلك الدليل درج عليه جماعة منهم شيخ الاصوليين القاضي ابوبكر الباقلاني كما حكاه عنه المازري في شرح البرهان والامام الرازي وامام الحرمين والغزالي وابن برهان والامدي والمازري والابياري

من حد الفقه . وثانيها ان العملية ان اريد بها عمل الجوارح فقط خرج عنها الاحكام المتعلقه بالقلب مما هو فقه في الاصطلاح كوجوب النيات والاخلاص وتحريم الرباء وغير ذلك . وان اريد بها العملية كيف كانت دخلت اعمال القلوب فيندرج علم الاصول . وثالثها ان الحاصل للمقلد ان لم يكن علما فقد خرج بقولكم اول الحد « العلم بالاحكام » وان كان علما فهو بالاستدلال لان الفتاوي ليست بديهية غنية عن النظر فتكون استدلالية فلا يخرج بقيد الاستدلال ورابعها ان لام التعريف في الاحكام ان اريد بها الاستغراق لزم ان لا يكون فقيها حتى يعلم جميع الاحكام . او للعهد فلا معهود بيننا ولانه لو خرج مجتهد وظهرت له تصانيف واتباع سمي مذهبه فقها واتباعه فقهاء وليس ذلك من المعهود . والجواب عن الاول ان كل حكم شرعي معلوم لان كل حكم شرعي ثابة بالاجماع وكل ما ثبت بالاجماع فهو معلوم فكل حكم شرعي معلوم . وانما قلنا ان كل

وصاحب المعتمد وصاحب الوافي وجمهور من تكلم في هذا العلم يقولون ان الاحكام الشرعية معلومة ووافق الامـام من المختصرين للمحصول صاحب المنتخب وصاحب الحاصل وصاحب التحصيل وقال ابن برهـان في الاوسط الحكم عند ظن المجتهد الناشيء عن الامارات معلوم مقطوع به بالاجمـاع فالحاكم اذا شهدت عنده البينة وغلب على ظنه صدقهم قطع بوجوب الحكم عليه بالاجماع عند ذلك الظن حتى لو استعمل عدم الحكم كفر لتركه مقطوعا به وخالف ما ذهب اليه الجمهور التبريزي في تنقيح المحصول فقال من الاحكام ما يعلم ومنها ما يظن وحمل المحقق حلولو في الضياء اللامع كلام ابن السبكي على هنا قائلا المراد بالعلم حصول المعنى في الذهن قال ويشهد له ما ذكره ولي الدين عن المصنف ان المراد بالعلم هاهنا الصناعة كقـولهم علم النحو فيندرج الظن وحمل على الاول المحقق الرهوني كلام الشيخ ابن الحاجب (قوله لان كل حكم شرعي ثابت بالاجماع الخ) ذكر المص للاستدلال على الدعوى التي هي كل حكم شرعي معلوم دليلين على هياة الشكـل الاول اشار الى الاول بقوله لان كل حكم شرعي ثابت بالاجماع والى الثاني بقوله ولان كل حكم شرعي ثابت بمقدمتين وعلى الدليل الثاني اقتصر البيضاوي في منهاجه تبعا لصاحب الحاصل وقرره الاسنوي في شرحه بما حاصله لا نسلم ان الفقه ظني بل قطعي لان المجتهد اذا غلب على ظنه مثلا الانتقاض بالمس حصلت له مقدمة قطعية وهي قولنا انتقاض الوضوء بالمس مظنون ولنا مقدمة اخرى قطعية وهي قولنا وكل مظنون يجب العمل به فينتج الدليل ان انتقاض الوضوء بالمس يجب العمل به وهذه النتيجة قطعية لان المقدمتين قطعيتان اما الاولى فانها وجدانية اي يقطع بوجود الظن لا كما يقطع بجوعه وعطشه واما الثانية فلما قاله الامام ومن اختصر كلامه من ان الدليل القـاطع دل على وجوب العمل بالظن ولم يبين الامام ومن تبعه ما المراد بالدليل القـاطع واختلف الشارحون فيـه فذهب المص الى انه الاجماع وهو الذي يوءخذ من كلامه هنا ورده الاسنوي بان الاجماع ظني كما تقدم نقله عن الامام والآمدي وذهب بعضهم الى انه الدليل العقلي وقد بينه الاسنوي ورده فانظره ثم اورد

حكم شرعي ثابت بالاجماع . لان الاحكام على قسمين منهـا ما هو متفق عليه فهو ثابت بالاجماع ومنها ماهو مختلف فيه فقد انعقد الاجماع على ان كل مجتهد اذا غالب على

البيضاوي على كون المقدمتين قطعيتين انه وقع التصريح بالظن في مجمول الصغرى وموضوع الكبرى فكيف تكون المقدمتان قطعيتين مع التصريح بالظن واجاب بان المعتبر في كون المقدمات قطعيةاو ظنية انما هو بالنسبة الحاصلة فيها فان كانت قطعية كانت المقدمة قطعية وان كانت ظنية كانت المقدمة ظنية سواء كان الطرفان قطعيين او ظنيين او احدهما ظني والاخر قطعي والعكس ولا شك ان النسبة الحاصلة من الاولى هي وجود الظن والنسبة الحاصلة من الثانية هيوجوب العمل بهوكلاهما قطعي فلا يضر الظن في الطريق ثم ان الاسنوي لما قرر هذا الدليل قال عليه وفيه نظر من وجوه احدها ان المقدمات لابد من بقاء مدلولها حال الانتاج ضرورة ومدلول الصغرى انه غالب على ظن المجتهد فيستحيل ان يكون ذلك الحكم في ذلك الوقت معلوما ايضا لاستحالة اجتماع النقيضين اه وقد يقال القطع والعلم ينصرف الى حكم الله الظاهر والظن الثاني بالقياس الى الحكم في نفس الامر وتفصيله في الحواشيالعضدية ثانيها انه اقام الدليل على القطع بوجوب العمل بما غلب على ظن المجتهد وهو غير المطلوب لانه لايلزم من القطع بوجوب العمل بما غلب على الظن حصول القطع بالحكم الغالب على الظن والنزاع فيه لافي الاول ثالثها ان ما ذكره وان دل على ان الحكم مقطوع به لكن لا يدل على انه معلوم لان القطع اعم من العلم اذ المقلد قاطع وليس بعالم فكل عالم قاطع ولا ينعكس والمدعى هو الثاني وهو كون الفقه معلوما وما اقام الدلالة عليهبل علىالقطع اه وما خدشبه الاسنويفي كلام ناصرالدين يقال مثله على كلام المص ولا يخفى عليك طريق الايراد حيث تبين المراد (قوله فقد وجب عليه العمل بمقتضى ظنه الخ) معناه انه يجب عليه العمل بالذي اقتضاه ظنه فاذا اقتضى ظنه ان هذا الشيء مباح فقد وجب عليه العمل بذلك المقتضي وهو الاباحة وكذا يقال في الكراهة والتحريم فالوجوب متسلط على العمل بالمقتضي لا عليه حتى يتوجه قول المص لان الاجتهاد قد يقع في المباح فلا يجب العمل الخ ففي الخيرية التي ادعاها المص لعبارته على العبارة الاخرى بالنظر لشمول عبارته دون العبارة

ظنه حكم شرعي فهو حكم الله في حقه وحق من قلده اذا حصل لهسببه فقد صارتالاحكام في موافع الخلاف ثابتة بالاجماع عند الظنون . فكل حكم شرعي ثابت بالاجماع وقولنا فهو حكم الله في حقه خير من قول من يقول فقد وجب عليه العمل به بمقتضى ظنه.لان الاجتهاد قد يقع في المباح فلا يجب العمل به وكذلك فيالمحرموالمكروه والمندوب واذا قلنافهو حكم اللهفي حقه اندرج الجميع . وقولنا اذا حصل له سببه احترازا من اجتهاده في الزكاة ولا مال له او الجنايات ولا جناية عليه ولا منه اوفي الحيضاو العدةوليس هو امراة حتى يثبت ذلك في حقه لكنه في الجميع بحيث لو فرض حصول سبب ذلك في حقه كان حكم الله ذلك عليه وفي حقه واما ان كل ما هو ثابت بالاجماع فهو معلوم فبناء على ان الاجماع معصوم على ما تقرر في موضعه . ولان كلحكم

الاخرى توقف يظهر ببيان العبارة بما سبق تدبر وبعد كتبي لهذا رايت في حواشي السيد علي العضد ما نصه ومعنى وجوب العمل بمقتضى ظنه انه يجب عليه اعتقاد وجوب العمل واتباعه ان تعلق به او اعتقاد ندبيته او اباحته او حرمته او كراهته واما الاتيان بالفعل فعلى مقتضى حكمه اه وهو عين ما ظهر لنا في العبارة ولله الحمد (قوله وعن الثاني الخ) لك ان تجيب عنه باختيار الشق الثاني وهو ان المراد العملية كيف كانت ولا يكون التعريف غير مطرد لان معنى العملية المتعلقة بكيفية عمل كما سبق تقريره في شرح العملية والاحكام في اصول الفقه والدين متعلقة بما هو صفة علم لا عمل فلا نلتجي الى القول بصحة السوال كما فعل المص والقول بان الحق ما اختاره الامدي من التعبير بالفرعية عوض العملية على ان التعبير به يلزمه عدم الجمع لانه لا يدخل فيه وجوب اعتقاد مسائل الديانات التي لا تثبت الا بالسمع وهي من الفقه كما صرح به ابن السبكي في منع الموانع الا ان يقال يمكن ان المصنف لا يرى وجوب ذلك الاعتقاد فقها كما صرح به تقي الدين في شرح المنهاج قائلا ان لفظ الفرعية اجود وان الاظهر ان وجوب اعتقاد ما يثبت من الديانات بالسمع ليس فقها لكن قال ولده في منع الموانع بعد حكاية قول والده ولست اوافق عليه اه (قوله وعن الرابع الخ) اختار المص في الجواب عن هذا السوءال ان اللام للعهد والمعهود ذهني ولك ان تجيب باختيار ان اللام للاستغراق كما فعل الشيخ ابن الحاجب ونلتزم انه لا يكون فقيها حتى يعلم جميع الاحكام ونقول معنى علمه بالجميع تهيوءه للعلم وهو ان يكون عنده ما يكفيه في استعلامه بان يرجع اليه فيحكم واطلاق العلم على مثل هذا التهيء شائع قال السيد فاذا قيل فلان يعلم النحو او كتاب كذا لم يفهم الا ان عنده ما يكفيه في استعلام مسائله بان يرجع اليه فيستخرجها لا انه مستحضر لجميعها فلا يرد ان مالكا رضي الله عنه من كبار الفقهاء وقد سئل عن اربعين مسالة فقال في ست وثلاثين منها لا ادري ومقتضى حمل أل على الاستغراق يقتضي ان لا ينطبق عليه تعريف الفقه لكنه لما كان المراد بالعلم بالجميع هو التهيوء انطبق عليه لان مالكا رضي الله عنه متهيء للعلم بها قال العضد وعدم

شرعي ثابت بمقدمتين قطعيتين وكل ما ثبت بمقدمتين قطعيتين فهو معلوم . فكل حكم شرعي معلوم وانما قلنا ان كل حكم شرعي ثابت بمقدمتين قطعيتين . لانا نفرض الكلام في حكم وتقرر فيه تقريرا انجزم باطراده في جميع الاحكام. فنقول وجوب التدليك في الطهارة مظنون لمالك قطعا عملا بالوجدان . وكل ما ظنه مالك فهو حكم الله قطعا عملا بالاجماع فوجوب التدليك حكم الله قطعا وهذا التقرير يطرد في جميع صور الخلاف فتكون كلها ثابتة بمقدمتين قطعيتين. واما قولنا ان كل ما ثبت بمقدمتين قطعيتين فهو معلوم فلان النتيجة تابعة للمقدمات . فثبت بهذين الطريقين ان كل حكم شرعي معلوم وعن الثاني انا نلتزم صحة هذا السوءال ونقول الحق ما ذكره سيف الدين الامدي وهو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية الخ ولا نقول العملية فان الفرعية تشمل جميع ما يتعلق به الفقه كان في الجوارح او القلب . وعن الثالث ان بعض المقلدين المطلع على انعقاد الاجماع في وجوب اتباع المقلد للمفتي هو المقصود ههنا بالخروج . والعلم حاصل له بمقدمتين قطعيتين احداهما هذا افتاني به المفتي عملا بالسماع وكل ما افتاني به المفتي فهو حكم الله عملا بالاجماع . فهذا حكم الله وهذا الاستدلال يطرد له في جميع موارد التقليد فيكون العلم حاصلا له غير ان هذا الدليل عام في جميع صور التقليد . وادلة الفقه خاصة بانواعه فدليل الزكاة غير دليل الصيام فلافرق بينهما الا باختصاص الادلة بالانواع واما في اعيان المسائل فاشترك الفريقان في عدم الدليل عليها فينبغي ان يزاد في الحد بادلة مختصة بالانواع وعن الرابع ان اللام للعهد وتقريره ان

علمه في الحالة الراهنة لا ينافيه لجواز ان يكون ذلك لتعارض الادلة او لعدم التمكن من الاجتهاد في الحال لاستدعائه زمانا ولك ان تختار انها للجنس ونمنع دخول المقلد اذا علم ثلاث مسائل من الادلة بالاستدلال لان القاعدة العربية التي نقلها المص عن ابن عطية اقتضت ان فقيها اسم فاعل من فقه ومعناه صار الفقه له سجية وليس اسم فاعل من فقه اي فهم ولا من فقه اذا سبق غيره في الفهم لان اسم فاعله فاقه فظهر ان الفقيه يدل على الفقه وان الفقه له سجية وهذا اخص من مطلق الفقه فله فقه ولا يقال فيه فقيه فان نفي الاخص لا يلزم منه نفي الاعم وهذا الجواب بعد نقل الاسنوي له قال وهذا من احسن الاجوبة

الكلام على الفصل الثالث

في الفرق بين الوضع والاستعمال والحمل

الكلام في هذا الفصل كما قال الموضح يشتمل على مسائل ومجموعها اربعة ووجه اشتماله عليها ان تعريف الوضع له شيء يتفرع عنه وشيء يتفرع عليه فاما الذي يتفرع عنه فهو وجود الموضوعات اللغوية واما الذي يتفرع عليه فهو الكلام على الواضع واقسام الوضع فكانت المسائل اربعة الاولى في الكلام على الموضوعات اللغوية والثانية في حقيقة الوضع والثالثة في الخلاف في واضع اللغة والرابعة في اقسام الوضع والمص تعرض في هذا الفصل لمسالتين من المسائل الاربعة اجمالا وهما المسالة الثانية والرابعة ونبسط القول فيهما عند شرحهما في كلامه ولما لم يتعرض المص للمسالة الاولى والثالثة مع انهما من تمام الكلام على هذا الفصل وجب التعرض لهما تتميما للفائدة فاقول اما المسالة الاولى ففي الكلام على الموضوعات اللغوية فالكلام فيها يشتمل على مقدمة وبحث اما المقدمة فقال العضد في شرح المختصر الاصولي من لطف الله احداث الموضوعات اللغوية فانه لما علم حاجة الناس الى تعريف بعضهم بعضا ما في انفسهم من امر معاشهم للمعاملات والمشاركات وامر معادهم لافادة المعرفة والاحكام اقدرهم على الصوت وتقطيعه على وجه يدل على ما في النفس بسهولة لان الصوت كيفية عارضة للنفس الضروري

الخاصة والعامة مجمعون على سلب الفقه عن جماعة في العالم واثبات الفقه لجماعة في العالم فلولا تصور ما لاجله يسلبون ويثبتون لتعذر منهم ذلك فتلك الصورة الذهنية هي المشار اليها بلام العهد وهي جملة غالبة معلومة عندهم ولا تختص بكتاب ولا مذهب معين (ويقال فقه بكسر القاف اذا فهم وبفتحها اذا سبق غيره للفهم وبضمها اذا صار الفقه له سجية) كذلك نقله ابن عطية في تفسيره وقاعدة العرب ان اسم الفاعل من فعل وفعل هو فاعل نحو ضرب فهو ضارب وسمع فهو سامع ومن فعل فعيل نحو ظرف فهو ظريف وشرف فهو شريف فلذلك كان فقيه من فقه بالضم دون الاخيرين (الفصل الثالث في الفرق بين الوضع والاستعمال والحمل فانها تلتبس على كثير من الناس

الممتد من جهة الطبيعة دون تكيف اختيــاري فخفت المؤنة وعمت الفائدة لتناولها للموجود حاضرا كان او غائبا والمعدوم ممتنعــا كــان او ممكنــا والمحسوس والمعقول اه ولاجل عموم تناولها وعموم فائدتها كانت افيد في الدلالة على ما في الضمير من الاشارات والشكل لانهما مختصان بالموجود المحسوس والى هذا كله اشار ابن السبكي في جمــع الجوامع بقــوله من الالطاف حدوث الموضوعات اللغوية ليعبر عما في الضمير وهي افيــد من الاشارة والمثال وايسر اه واما البحث ففي طريق معرفتها وطريق معرفتهــا النقل تواترا نحو السماء والارض والحر والبرد لمعانيها المعروفة او احادا نحو القرء للطهر والحيض واستنباط العقل من النقل قام الامام في المحصول

نحو القرء للطهر والحيض واستنباط العقل من النقل قال الامام في المحصول

ثم الطريق الى معرفة اللغة ونحوها وتصريفها اما العقل او النقل او ما يتركب منهما اما العقل فلا مجال له في هذه الاشياء لما بينا انها امور وضعية لا يستقل بادراكها العقــل واما النقــل فهو اما تواترا او احــاد او الاول يفيــد العلم والثاني يفيد الظن واما ما يركب من العقل والنقل فهو كما اذا عرفنا انهم جوزوا الاستثناء من صيغ العموم وعرفنا بالنقل ايضا انهم وضعوا الاستثناء لاخراج مالولاه لدخل تحت اللفظ فحينئذ يعلم بالعقل بواسطة هاتين المقدمتين النقليتين ان صيغ الجمع تفيد الاستغراق اه وتبعه في هــذا التفصيل شراحه كالشمس الاصفهاني والشهاب المص وزاد المص في شرحه قوله والمراد بالنقل نقل الاستعمال على اهل اللسان لا نقل الوضع عن الواضع فانه غير معلوم ويستدل بالاستعمال على ان الذي استعمل فيه اللفظ هو موضوعه ظاهرا بناء على ان الاصل عدم المجاز والنقل اه ومثل ما في المحصول صرح به البيضــاوي في منهاجه وتبعه شراحة كالاسنوي وابن السبكي (فان قلت) الذي صرح به الموضح هنا هو قصر طريق معرفتها على النقل فاين استنباط العقل الذي صرحوا بانه طريق اهل التحقيق فكلامه مخالف للمنقول (قلت) تبع الموضح في ذلك العضد حيث قصر طريقها على النقل ووافقه السيد في حواشيه عليه والتحيقق ان لا فرق في المعنى بين جعل الطريق خصوص النقل وبين جعله

شيئين النقل والاستنباط لان من قال بالاول جعل النقل اعم من ان يحتاج معه الى استنباط اولا ومن قال بالثاني خصص في النقل واما المسالةالثالثة في الخلاف في الواضع فذكر الموضح ان الخلاف فيها على اقوال ستة القول الاول لابن فورك والجمهور وعزي الى الاشعري انها توقيفية اي وضعها الله تعالى فعبروا عن وضعه تعالى بالتوقيف الذي هو التعليم تعبيرا باسم السبب على متعلق المسبب الذي هو الادراك ومتعلقه هو الوضع ثم ان توقيف الخلق عليها اما بالوحي الى بعض انبيائه وهو آدم عليه السلام واما بخلق اصوات تدل عليها في بعض الاجسام كشجرة مثلا واسمعها لمن عرفها وتعلمها واما بخلق علم ضروري بها عند من شاء بان واضعا وضع تلك الالفاظ بازاء تلك المعاني ثم الذي حصل له العلم علم غيره كحال الوالدات مع اولادهن قال الجلال المحلي والظاهر من هاته الاحتمالات اولها لانه المعتاد في تعليم الله تعلى واستدل ارباب هذا القول بقوله تعلى وعلم ءادم الاسماء كلها قال المحقق الاصفهاني في شرح المحصول وجه الاستدلال بالاية ان علم معناه اوجد فيه العلم لان التعليم تفعيل وهو لاثبات الاثر بالنقل عن ايمة اللغة فيكون لاثبات العلم في ءادم قال ويلزم من ذلك التوقيف وذلك لان الاسماء كلها توقيفية على ما صرح به في الاية فكذلك الافعال والحروف لوجوه ثلاثة احدها عدم القائل بالفصل وذلك لان من الناس من قال بكون الاسماء والافعال والحروف توقيفية ومنهم من قال الجميع اصطلاحية فالقول بكون الاسماء توقيفية دون الافعال والحروف قول ثالث باطل بالاجماع والثاني انه يتعذر الاعراب عن جميع المعاني التي في النفس بالاسماء وحدها فلابد من تعليم الافعال والحروف ليحصل التمكن من التعبير عن الجميع فتكون الاسماء والافعال والحروف توقيفية وهو المطلوب الثالث هو ان الاسم مشتق من السمه وهي العلامة والافعال والحروف علامة على مسمياتها فلزم من ذلك دخولها تحت قوله تعلى وعلم ءادم الاسماء كلها الى ءاخر ما اطال به اه وبما قرره اندفعت ايرادات اوردها المص في شرح المحصول فارجع اليه ان اردت الاطلاع عليها ومثل ما للمحقق الاصفهاني ما لخصه العضد في شرح المختصر حيث قال والظاهر قول الاشعري لقوله تعالى وعلم آدم

الاية دل على تعليم الله الاسماء لادم عليه السلام وهو ظاهر في انه الواضع دون البشر فكذلك الافعال والحروف اذ لا قائل بالفصل ولان التكلم وهو الغرض يعسر بدونها ولانهما اسماء في اللغة والتخصيص اصطلاح طرا ثم قال العضد والمخالف ينفصل عن هاته الاية بتاويلها وتاويلها تارة في التعليم وتارة في الاسماء اما في التعليم فذكروا تاويلين احدهما ان المراد به الالهام بان يضع نحو قوله تعلى وعلمناه صنعة لبوس لكم فان معناه الهمناه اتفاقا ثانيها علمه ما سبق وضعه من خلق ءاخر والجواب قال السيد في تلخيصه ما ذكرتم من التاويلين خلاف الظاهر اما الاول فلان المتبادر من تعليم الاسماء تعريف وضعها لمعانيها فالحمل على الهامه اياه ان يضعها لمعانيها خلاف الظاهر واما الثاني فلان الاصل عدم وضع سابق واما في الاسماء فقالوا المراد بها الحقائق بدليل قوله تعلى ثم عرضهم والضمير للاسماء اذ لم يتقدم غيره والضمير المذكور لا يصلح للاسماء الا اذا اريديه المسميات مع تغليب العقلاء والجواب ان التعليم للاسماء والضمير للمسميات وهي وان لم يتقدم لها ذكر في اللفظ لاكن هنالك قرينة دالة عليها وهي الاسماء لدلالتها على المسميات فكانه قيل علمه اسماء الاشياء ثم عرضهم ويدل على ان التعليم للاشياء قوله تعلى انبوءني باسماء هولاء فلما انباهم باسمائهم ولولا ان التعليم للاسماء لما صح الالزام ضرورة ان الزامهم انما يكون بما لا يعلمونه مما يعلمه ءادم اه القول الثاني ونسبه ابن الحاجب الى البهشمية وهم اصحاب ابي هاشم من المعتزلة انها اصطلاحية اي وضعها البشر واحدا او اكثر قال السيد في حواشي العضد بان انبعثت داعيته او داعيتهم الى وضع هاته الالفاظ بازاء معانيها اه وحصل عرفانها لغيره بالاشارة والقرينة كالطفل يعلم لغة ابويه قال السيد ومن القرينة ان يقال هات الكتاب من البيت ولم يكن فيه غيره فيعلم ان اللفظ بازائه القول الثالث ونسبه ابن السبكي الى ابي اسحاق الاسفرائيني ان القدر المحتاج اليه في التعريف توقيفي وغيره محتمل القول الرابع عكسه قال السيد في الحواشي العضدية لم يتحقق هذا المذهب ولا قائله القول الخامس ونسبه الابي الى ابي بكر الباقلاني والامام فخر الدين في

المحصول الوقف في الجميع لتعارض الادلة القول السادس ونسب للامدي واختاره ابن الحاجب وتبعه ابن السبكي الوقف عن القطع بشيء من هاذه المذاهب وترجيح مذهب الجمهور في الوقف بحسب الظن قال السيد ان وجوب التوقف انما هو عن القطع لعدم افادة الادلة القطع واما اذا اريد الظهور والرجحان فانتفاء الادلة القطعية لا يوجب التوقف لجواز ان توجد ادلة ظنية وهذا هو الذي يقتضيه كلام الشيخ ابن الحاجب وشارحه العضد فهذا حاصل الاقوال الستة التي اشار اليها الموضح وبقي قول سابع في المسالة نقله العلامة الابي في تفسيره نقلا عن ابن الخطيب في المحصول وتاج الدين في الحاصل والمصنف وهو ان ابا اسحاق الاسفرايني قال ان البداية من الله والتسمية من الناس هذا جملة الاقوال التي قيلت في المسالة وقد اشار ابن عاصم في مهيع الاصول الى بعضها حيث قال

واختلفوا في مبدء اللغاة

فقيل وضع باصطلاح من غير وقيل بل علمها الله البشر

والقول بالتوقيف في البعض نقل وكل ما قد قيل فيه محتمل

وذكر ادلة الاقوال يطلب في موضعه من الكتب المطولة كالمحصول والمختصر الحاجبي وفي ذكرنا لدليل التوقيف الذي للجمهور كفاية اذا علمت هذا الاختلاف في المسالة فاعلم انه وقع خلاف بين اهل الاصول في هذا الاختلاف هل تترتب عليه فائدة تتعلق باصول الفقه ام لا فقيل لا فائدة لها تتعلق باصول الفقه حتى قال بعضهم ان الخلاف في هاته المسالة طويل الذيل قليل النيل وانما ذكرت في الاصول لانها تجري مجرى الرياضيات الذي يرتاض النظر فيها ونقل المحقق ابن قاسم عن العلامة الابياري انه قال ذكر هاته المسالة في الاصول فضول ونقل الموضح عنه في الضياء اللامع انه قال في موضع الصحيح عندي ان لا فائدة فيها لان الله تعلى قد امرنا بتنزيل الاحكام على ما يفهم من اللغة العربية لا ان يثبت للشرع تصرف في بعضها ومفهومها لا يختلف سواء كانت توقيفية او اصطلاحية فكلام هولاء الايمة قاض بعدم الفائدة وقيل ان ذكرها تنبني عليه فوائد وذكروا لذلك فوائد منها

ما ذكره الموضح في الضياء اللامع نقلا عن الابياري ونصه وقال الابياري في موضع ءاخر كلاما يقتضي ان في ذكرها فائدة وبين الفائدة بقــوله الصحيح من مذهب مالك ان كل لفظ تكلم به الرجل ينوي به الطلاق او العتق لزمه وماخذه في ذلك ان الالفــاظ انما وضعت ادلــة على ما في النفس وهي اصطلاحية ولا يلزم من الاصطلاح الجريان على اصطــلاح مخصوص الا ان يثبت من الشرع تعبد في ذلك كالفاظ التكبير والتشهد ولا تقييد عندنا باعيان الالفاظ لا باعتبار تصرف العباد ولا باعتبار ثبوت الاحكام قال وانما لزمه الظهار وان قال نويت به الطلاق على ظاهر المذهب لان نص القرءان يتضمن المنع من الزوجية حتى يقع التكفير ولو صرفنــاه الى الطــلاق لتضمن جواز الوطء من غير تكفير اه وفي هذا الكلام من الابيــاري تصريح بان اللغات اصطلاحية عند المالكية حيث فرع القول الصحيح في المذهب عليه والــذي صرح به المص في الفروق في الفرق الواحد والتسعين والمائة ان لزوم الطلاق في المذهب في تلك الصورة مفرع على عدم الجزم بالتوقيف والاصطلاح الذي هو القول الخامس من الاقوال المتقدمة فارجــع اليه وان كان تفريع المسالة على القول بالاصطلاح اظهر ومنها اي من الفوائد المبنية على الخلاف في هاته المسالة جواز قلب اللغة التي لا تعلق لها بالشرع وعدم جوازه قال العلامة الابي في تفسيره قال القرافي في شرح المحصول قال المازري وفائدة الخلاف في هاته المسالة تقع في جواز قلب اللغة اما ما يتعلق بالاحــكام الشرعية فقلبه محرم اتفاقا وما لا تعلق له بالشرع فان قلنــا ان اللغة توقيفية امتنع تغييرها وان قلنا اصطلاحية جاز تغييرها وعلى القول بتجويز الامرين وهو الوقف اختلفوا فقال بعضهم يجوز التغيير ومنعه عبد الجليل الصــابوني لاحتمال التوقيف فان الله اوجب على السامعين ان لا ينطقوا الا بالموضوع الرباني ومن الفوائد ما قاله الغزالي في البسيط في كتــاب النــكاح اذا اظهروا الصداق الفين وعبروا بهــا عن الف للتجميل بين النــاس يخرج جواز ذلك عن كون اللغة توقيفية او اصطــلاحية ومن الفــوائد ما قاله ابن عبد النور في شرح الحاصل ونصه منهم من قال فائدة الخلاف لو سب احد واضع

اللغة او قال هذه لغة سوء او ان واضعها كذا فان قلنا انها توقيفية قتل والا ادب ومن الفوائد ما قاله القاضي عبدالمجيد ابن ابي الدنيا في شرح عقيدته ليس لهذا الخلاف في هاته المسالة الا فائدة واحدة وهي انه اذا قال قائل قتل فلان فلانا انه توقيف فيكون ذلك مجازا وان قلنا انه اصطلاح فمن لم يثبت الا فعل الله يقول اخطا المصطلحون لان القتل والاحياء وكل فعل انما هوبخلق الله وهو القاتل اه من تفسير العلامة الابي ببعض تغيير (قوله على جعل اللفظ دليلا على المعنى الخ) في هذا الكلام من المص اشارة الى المسالة الثانية في تعريف الوضع فالمعنى ما يعني ويقصد اذ هو الذي يطلق عليه اسم المعنى عند الاكثر كما صرح به السيد في حواشي شرح الشمسية فخرج المهمل لعدم دلالته على معنى بذلك المعنى فلا يرد ان المهمل يدل على معنى وهي حياة اللافظ لان ذلك المعنى غير مقصود فليس بمعنى عند الاكثر ودخل فيه المركب الاسنادي اذ المختار انه موضوع بالوضع النوعي كما بسطه في مبحث الاخبار وهو مختار المص قال لان العرب حجرت في التراكيب كما حجرت في المفردات وليس المراد بذلك وضع جميع الجمل بل المراد اشتراط ذلك في النوع ووافقه على ذلك ابن السبكي واختار الشيخ ابن الحاجب والشيخ ابن مالك انه غير موضوع والا لتوقف استعمال الجمل على النقل عن العرب وكذا دخل فيه المجاز بناء على مارجحه السيد في حواشي العضد من انه موضوع بالوضع النوعي اما لو فسر الوضع بتعيين اللفظ بنفسه للمعنى فلا يدخل المجاز اذ لا وضع في المجاز على هذا لا شخصيا ولا نوعيا لان الواضع لم يعين اللفظ بنفسه للمعنى المجازي بل بالقرينة فاستعماله فيه بالمناسبة لا بالوضع ثم اعلم انه وقع هنا خلاف وهو هل يشترط مناسبة اللفظ للمعنى او لا يشترط فالجمهور لا يشترطون ذلك وعدم الاشتراط لايقتضي اشتراط العدم فيصدق ذلك بوجود المناسبة تارة وعدمها اخرى بدليل صحة وضع اللفظ للشيء ونقيضه كالقرء للطهر والحيض او للشيء وضده كعسعس لاقبل وادبر وخالف الجمهور عباد الصيمري وبعض المعتزلة وارباب علم التكسير وهم اهل العلم الرياضي من الهندسة والمساحة من فنون الحساب

فالوضع يقال بالاشتراك على جعل اللفظ دليلا على المعنى كتسمية الولد زيدا وهذا هو الوضع اللغوي .

وعلى غلبة استعمال اللفظ في المعنى

وقالوا باشتراط المناسبة فقيل بمعنى انها حاملة على الوضع على وفقها وهذا الاحتمال ظاهرة فيه المقابلة واما على الاحتمال المشهور عن عباد فلا مقابلة بين قوله وقول الجمهور وقيل بل كافية في دلالة اللفظ على المعنى فلايحتاج الى الوضع قال المص في شرح المحصول حكي ان بعضهم كان يدعي انه يعلم المسميات والاسماء فقيل له ما مسمى آذغاغ وهو من لغة البربر فقال اجد فيه يبسا شديدا واراه اسم الحجر وهو كذلك عندهم والقول الثاني وهو انها كافية هو الصحيح عن عباد كما صرح به الاصفهاني في شرح المحصول ونقل الامام في المحصول حجة عباد على مدعاه حيث قال واحتج عباد بانه لولم يكن بين الاسماء والمسميات مناسبة بوجه لكان تخصيص الاسم المعين للمسمى المعين ترجيحا لاحد طرفي الجائز على الاخر من غير ترجيح وهو محال وان كان بينهما مناسبة فذلك هو المطلوب واجاب عنه بما حاصله ان كان الواضع هو الله فالمخصص هو مجرد الارادة وان كان الناس فيحتمل ان يكون السبب خطور ذلك اللفظ في ذلك الوقت بالبال دون غيره كما قلنا في تخصيص كل شيء بعلم خاص من غير ان يكون بينهما مناسبة ثم قال الامام في المحصول والذي يدل على فساد قول عباد ان دلالة اللفظ لو كانت ذاتية لما اختلف باختلاف النواحي والامم ولاهتدى كل انسان الى كل لغة وبطلان اللازم يدل على بطلان الملزوم اه كلامه وفرع العلامة الابي في تفسيره نقلا عن شيخه الحجة العلامة الشيخ الامام ابن عرفة على قول عباد مسالة فقهية ونصه قال ابن يونس في العتق الاول في فصل ما يلزم من الفاظ العتق وما لا يلزم ما نصه واختلفوا فيمن اراد ان يقول ادخلي الدار فقال انت حرة او انت طالق فقيل يلزمه ولا يعذر بالغلطة وقيل لا يلزمه قال الشيخ الامام ابن عرفة القول باللزوم لا يتم الا على مذهب عباد الذي يجعل بين اللفظ ومدلوله مناسبة طبيعية اه اي ويستغنى بتلك المناسبة الطبيعية عن الوضع اه (قوله وعلى غلبة استعمال اللفظ الخ) خالف المص غيره في هذا الاسلوب القاضي بان الوضع بذلك التفسير لا يقال على وضع الحقائق الثلاثة بل يطلق عليها اسم الوضع على سبيل الاشتراك بمعنى غلبة الاستعمال حتى يكون معنى

وضع أهل الشرع مثل الصلاة لذات الركوع والسجود غلبة استعمالها عندهم فيه وليس معناه ان اهل الشرع وضعوا اللفظ لذلك المعنى فالحاصل ان الوضع المعرف بذلك التعريف انما يدخل فيه عند المص الوضع اللغوي واما العرفي والشرعي فاطلاق الوضع عليهما بمعنى غلبة الاستعمال واما عند غير المص فكما يصدق على الوضع اللغوي يصدق على العرفي والشرعي في كل من الحقيقة والمجاز قال الجلال المحلي اثر تعريف الوضع فالحد المذكور كما يصدق على الوضع اللغوي يصدق على العرفي والشرعي في كل من الحقيقة والمجاز خلاف قول القرافي انهما في الحقيقة كثرة استعمال اللفظ في المعنى بحيث يصير فيه اشهر من غيره نعم يعرفان فيها بالكثرة المذكورة ويزيد العرفي الخاص بالنقل الذي هو الحاصل في اللغوي اه وقوله نعم يعرفان هو استدراك على نفي قول المص يعني القرافي اي ان كلا من الحقيقة العرفية والشرعية تعرف بالكثرة المذكورة لا تعرف بها ويزيد العرفي الخاص بالنقل اي الاخبار عن اهل الفن فالكثرة والاخبار طريقان لمعرفته وغيره الكثرة فقط فية هو الطريق الى المعرفة فكون الفاعل موضوعا للاسم المرفوع فان هذا يعرف بالنقل عن اهل الفن كما يعرف بالكثرة المذكورة وقوله يعرفان من المعرفة كذا قال البناني في حواشيه (قوله حتى يصيرالخ) قال البناني في حواشي المحلي هاته عبارة قلقه واوضح منها ان يقال بحيث يصير اشهر منه في غيره وهذا هو المراد بما قاله اه وانما قال المص حتى يصير لانه اذا لم يصر اشهر لم يكن منقولا لما قاله الشارح الموضح ها هنا نقلا عن التبيان وغيره ان كثرة الاستعمال اعم من النقل والنقل اخص فيلزم من النقل كثرة الاستعمال من غير عكس فان لفظة الاسد مثلا قد كثر استعماله في الرجل الشجاع ولم يكن منقولا اليه فحكمه حكم المجاز قال ولهاته القاعدة يترجح مذهب الشافعي في مسالة من حلف لا كلمت فلانا حينا قال الشافعي يحمل على العرفي والمذهب سنة والحين لغة القطعة من الزمان وقد استعمل في بعض مدلولاته وهو السنة قال الله تعالى توءتي اكلها كل حين الا انه لم ينقل اليه فلا يحمل على السنة الا بدليل (قوله وهذا

حتى يصير اشهر فيه من غيره وهذا هو وضع المنقولات الثلاثة الشرعي نحو الصلاة والعرفي العام نحوالدابة والعرفي الخاص نحو الجوهروالعرض عند المتكلمين ٠ والاستعمال اطلاق اللفظ وارادة مسماة بالحكم وهو الحقيقة او غير مسماه لعلاقة بينهما وهو المجاز ٠ والحمل اعتقاد السامع مراد المتكلم من لفظه اوماشتمل على مراده فالمراد كاعتقاد المالكي ان الله تبارك وتعالى اراد بلفظ القرء الطهر ٠ والحنفي ان الله تبارك وتعالى اراد الحيض والمشتمل نحو حمل الشافعي اللفظ المشترك على جملة معانيه عند تجرده عن القرائن لاشتماله على مراد المتكلم احتياطا)

هو وضع المنقولات الخ) الاشارة راجعة الى الوضع بمعنى غلبة الاستعمال وفي هذا اشارة الى المسالة الرابعة في تقسيم الوضع بالمعنى الذي ذكره الى الاقسام الثلاثة الشرعي والعرفي العام والعرفي الخاص وذكر الموضح هنا الخلاف في اثبات الحقائق الشرعية على اقوال خمسة فلنتعرض لما قاله هنا اجمالا وسنمنحك تفصيلها عند ذكر المص لهذا الخلاف في شرح الفصل السابع في الحقيقة والمجاز القول الاول وبه قال القاضي كما نسبه الموضح هنا له وفي الضياء اللامع نسبه لابن القشيري وحكاه الماوردي في الحاوي عن الجمهور انها غير واقعة مطلقا والالفاظ المستعملة في الشرع لمعان لم تعرفها العرب باقية على مدلولها اللغوي والامور الزائدة على ذلك شروط معتبرة فيها ورده الامام في البرهان بالاجماع على ان الركوع والسجود في نفس الصلاة لا انها شروط الثاني وقوعها مطلقا وبه قالت المعتزلة بمعنى ان الشارع ابتدا لفظي الصلاة والصوم وغيرهما للمعاني الشرعية من غير نقل لها من اللغة فليست مجازات لغوية الثالث وقوعها الا في لفظ الايمان فانه باق على مدلوله اللغوي وبه قال الشيخ ابو اسحاق في شرح اللمع الرابع الوقف وبه قال الامدي الخامس وقوع الفرعية لا الدينية ومعنى الفرعية ما جرى على الافعال كالصلاة والصوم ونحوهما ومعنى الدينية ما جرى على الفاعلين كالموءمن والكافر والفاسق واختار هذا غير واحد كالشيخ ابن الحاجب وغيره واعلم ان الحقيقة الشرعية هي شاملة للمعنيين احدهما ما كان موضوعا لغة لمعنى ثم نقله الشرع لمعنى ثان لعلاقة بينهما وغلب استعماله حتى صار المتبادر الى الذهن وهذا هو الذي مشى عليه المص ثانيهما ما وضع ابتدا من غير نقل من اللغة وقد اختلفوا في مورد الخلاف السابق فمنهم من خصه بالمعنى الاول ومنهم من خصه بالمعنى الثاني اه والذي جزم به المص في شرح الفصل السابع هو ان الخلاف في المعنى الثاني لا الاول وفائدة التفريق بين هاته الحقائق هي الحمل فيحمل كل لفظ على عرف مطلقه ولا يصار الى غيره الا بدليل فان ورد الخطاب من الشارع فيحمل على الحقيقة الشرعية فان تعذر حمله عليها فاختلفوا هل يحمل على الحقيقة اللغوية او المجاز الشرعي او يبقى مجملا

اريد بصيرورة شهرته على غيره ان يصير هو المتبادر الى الذهن ولا يحمل على غيره الا بقرينة كحال الحقيقة اللغوية مع المجاز وذلك ان المنقولات حقائق عرفية وشرعية ولكنها مجازات لغوية فالدابة

على اقوال ومثاله قوله صلى الله عليه وسلم الطواف بالبيت صلاة فالحقيقة الشرعية متعذرة فحمله الجمهور على المجاز الشرعي فقالوا انه كالصلاة يفتقر الى ستر العورة والطهارة هذا تلخيص ما في المقام (قوله ما يدب الخ) بابه ضرب فهو بكسر الدال كما في المختار واريد بيدب لازمه وهو يعيش (قوله فهو مجـاز الخ) فهي حقيقة ومجاز باعتبارين فالدابة اطلاقها على الحمار بمصر حقيقة عرفية مجاز لغوي واطلاقها على كل ما يدب حقيقة لغوية مجاز عرفي وكذا تقول الصوم في اللغة مطلق الامساك خصه الشرع بالامساك المخصوص وهو امساك جميع النهار القابل للصوم بنية فهو بالنظر الى استعماله في الامساك الخاص حقيقة شرعية مجاز لغوي فهو حقيقة ومجاز باعتبارين اي حقيقة في معنى ومجاز في ذلك المعنى بعينه بوضعين لواضعين فان قيـل لايخفى ان الامساك الخاص فرد من افراد مطلق الامساك والدابة المخصوصة فرد من مطلق ما يدب على الارض ومن المعلوم ان استعمال الاعم في بعض افراده حقيقة فكيف قلتم ان استعمال الدابة في الحمار مجازا لغوي يجاب بان هذا صحيح اذا لم يعتبر من حيث الخصوص واما اذا اعتبر من حيث الخصوص فيكون مجازا قطعا (قوله واما حمل الشافعي الخ) لم يتعرض الموضـح في هذا الموضع لشرح مسالة الحمل لتعرضه له فيما سياتي في الباب الثالث في تعارض مقتضيات الالفاظ حيث ذكر المص رحمه الله هناك فروعا اربعة الفرع الثاني منها في مسالة الحمل وملخص ما اشار اليه الموضح هنـالك انه لا خلاف في ان المشترك لايصار الى احد مسمياته الا بدليل وانما الخلاف في حمله على جميـع مسمياته فحكى الصفى الهندي عن الاكثرين المنـع والمنقول عن الشافعي والقاضي جوازه ونقل البيضاوي عنهما انـه من باب الاحتياط لا العموم ونقل عنهما الامدي انه من باب العموم ونقل غيرهما عن الشافعي انه من باب العموم وعن القاضي انه مجمل ولكن يحمل احتياطا هذا محصل ما سياتي وسيفصل في موضعه ان شاء الله تعالى (قوله قولان الخ) حاصل ما اشار اليه في ضمن تمثيله لاستعمال الوضع بمعنى الاستعمال انهم اختلفوا هل يشترط السماع في كل نوع من انواع المجاز كالسببية والمسببية

منقولة عن مطلق ما يدب الى الحمار بخصوصه بمصـر والى الفـرس بخصوصه بالعراق فلا يفهـم غيـر هذين الا بقرينة صارفة عنهما او تسمية العرف خاصا لاختصاصه ببعض الفرق كالمتكلمين او النحاة ولفظ الدابة يشملهم مع العوام ولا يشترط عمومه في الاقاليم ولا في اقليم كامل فربما خالف صعيد اقليم مصر شماليها غير انه في كل بقعة يشمل اهل تلك البقعة كلهم فمن قال رايت اسـدا واراد مسماه الـذي هو الحيوان المفترس فهو حقيقة او رجلا شجاعا فهو مجاز وكلاهما استعمال والعلاقة لا بد منها في حد المجاز لانهـا لو فقدت كان نقلا لامجـازا كتسمية الولد جعفر او لا علاقة بين الولـد والنهر الصغير فانه الـذي يسمى جعفرا لغة . واما حمـل الشـافعي المشترك على جميـع معـانيه عنـد التجرد فهي مسـالة اختلفوا فيهـا فالجمهور خالفوه وقالوا كما يحصل الاحتياط اذا قال له انظر العـين فينظر لجميع العيون فيحصـل المراد قطعا يضيع الاحتياط من جهة اخرى فانه قد ينظر الى عين امراتـه او ذهبه وذلك يسوءه فيقع في المخالفة فالصواب التثبت حتى يرد البيـان والمامور معذور عند عدم البيان وغير معذور اذا هجم بغير علـم ولا ظن عند حصول الاجمال فاعتقاد الشافعي ان قلنا به هو مشتمل على المراد لا انه المراد فان فرعنا على عدم صحته اسقطناه من الحد . ويتلخص من هذا الفصل ان الوضع سابق والحمل لا حق والاستعمال متوسط . وهذا فرق جلي بينها . وبقي من الوضع قسم ثالث لم اذكره وهو ما يذكره جماعة من العلماء في قولهم هل من شرط المجاز الوضـع ام ليس من شرطه قولان ويريدون بالوضع ههنا مطلق الاستعمال ولو مرة يسمع من

وغيرهما حتى لا يجوز ان يتجوز بالسببية مثلا حتى يسمـــع ذلك النوع من العرب اولا يشترط ذلك بل يكتفي بالعلاقة التي نظروا اليها فيكفي التجوز في نوع لصحة التجوز في عكسه وغيره والاول هو الذي اختاره ابن السبكي وتوقف الامدي في الاشتراط وعدمه واما السماع في شخص المجـــاز بان لا يستعمل الا في الصورة التي استعملت العرب فيها بالاجماع على عـــدم اشتراطه والخلاف انما هو في ءاحاد الانواع لا الاشخاص كما نقله المص رحمه الله في شرح المحصول وما يفهم من ظاهر كلام ابن الحاجب حيث قال ولا يشترط النقل في الاحاد على الاصح الخ من ان الخلاف في احاد الاشخاص فقد اوله ابن السبكي في شرحه بحمل الاحاد على احاد الانواع لا الاشخاص حيث قال محل الخلاف احاد الانواع لا الاشخاص اذالشخص الحقيقي لا يصح كونه محل خلاف لان احدا لا يقول لا اطلق الاسد على هذا الشجاع الا اذا اطلقته عليه العرب بعينه واطال في بيان ذلكفانظره اه

الفصل الرابع في الدلالة واقسامها

(قوله فدلالة اللفظ الخ) اعلم ان مطلق الدلالة تنقسم الى دلالة غير لفظ وضعية كدلالة الاشارة بالراس الى اعلا على معنى نعم وعقلية كدلالة تغير العالم على حدوثه وعاديه كدلالة الحمرة على الخجل والثانية تنقسم ايضا الى وضعية كدلالة الاسد على الحيوان المفترس وعقلية كدلالة اللفظ على حياة لا فظه وعاديه كاح على الوجع مطلقا واخ على وجع الصدر والمجعول جنسا للانواع الثلاثة المتحدث عنها هي دلالة اللفظ الوضعية التي هي احد الاقسام الستة فقول المص دلالة اللفــظ خرج به دلالة غير اللفظ باقسامهـــا الثلاثة فلو زاد الوضعية لخرجت العقلية والعادية وتبين جنس الانواع الثلاثة الاتية وقد صرح المص بهفيما سياتي حيث جعلالمحصور في الثلاثة هودلالة اللفظ من حيث الوضع (قوله ذكر ابن سينا فيها مذهبين الخ) هذا الخلاف للمتقدمين واما المتاخرون فمنهم من اختار تعريفها بالفهم ونقله الشيخ ابن عرفه في مختصره المنطقي عن الخونجيوالاثير والسراج ونقله الرازي فيشرح

العرب استعمـــال ذلك النـــوع من المجاز فيحصل الشرط فصار الوضع جعل اللفظ دليلا على المعنى وغلبة الاستعمال واصل الاستعمال من غير غلبة في المواطن المذكورة خاصة فحصل الفرق بين الجميع . (الفصل الرابع في الدلالة واقسامها فدلالة اللفظ فهم السامع من كلام المتكلم كمال المسمى او جزاه او لازمة) . ذكر ابن سيناء فيها مذهبين احدهما هذا والاخر انها كون اللفظ بحيث اذا اطلق دل . حجة الاول انه اذا دار اللفظ بين المتخاطبين فان فهم منه شيء قيل دل عليه وان لم يفهم منه شيء قيل لم يدل عليه فدار اطلاق لفظ الدلالة مع الفهم وجودا وعدما فدل على انه مسماه كما دار لفظ الانسان مع الحيوان الناطق وجميع المسميات مع اسمائها . حجة الفريق

المطالع عن صاحب الكشف ومنهم من اختار تعريفها بالحيثية وممن اختاره الشيخ ابن عرفه فعرفها به ووجه اختياره الشيخ السنوسي في شرحه بقوله وانما عرف الدلالة بالحيثية لا بالفهم ليشمل دلالة اللفظ الموضوع لمعنى حال فهم ذلك المعنى منه وقبله ثم ان الامام ابن عرفه بعد ما نقل تعريف الدلالة بالفهم والحيثية وما اورد بعضهم على تعريف الدلالة بالفهم قال والحق ان تعريف الدلالة بكل من الحيثية والفهم صحيح وذلك لان الحيثية كالعلة المادية لان دلالة اللفظ على المعنى لا يحصل الا بكون اللفظ متصفا بالحيثية المذكورة والفهم كالعلة العادية اذ الفهم هو المقصود بالوضع على تلك الحيثية فهو الباعث على ذلك الجعل كالجلوس بالنسبة الى صناعة الكرسي فالدلالة مشتركة بينهما واستنبط هذا اعني الاشتراك من كلام الشيخ في الشفا واذا اردت استقصاء هذا المبحث بالنظر فعليك بمراجعة شرح المختصر به (قوله اجاب الاولون الخ) حاصله ان الدلالة وان كانت جارية على اللفظ لا كنها قائمة بالسامع فهي مثل النجارة في اجرائها على الشخص وهي قائمة بالخشبة فوصف الشخص بها من باب وصف الشيء بما قام بغيره فكذلك الدلالة وحيث كان الامر كذلك فتعريفها بالفهم الذي هو صفة السامع صحيح لقيامها به وان اجريت على اللفظ (قوله ولان ما ذكرتموه الخ) هذا اتى به ارباب القول الاول بعد الجواب عن حجة الفريق الاخر ترجيحا لتعريفهم على التعريف الاخر وحاصله ان التعريف بالحيثية المذكورة فيه تسمية للشيء باعتبار ما هو قابل لان معنى الحيثية المذكورة تهيئة اللفظ عند سماع ذكره لان يدل فهو مجاز يشبه اطلاق الشيء على ما يوءل اليه كالخمر على العنب بخلاف التعريف بالفهم فانه تسمية له باعتبار ما هو مانع بالفعل اذ الفهم واقع بالفعل حال سماع اللفظ فيكون حقيقة (قوله والذي اختاره الخ) اختار المص رحمه الله انها الافهام الذي هو صفة اللفظ ليصح جريانه على الدلالة التي هي صفة له ويسلم من المجاز بالنسبة لمن عرفها بالقابلية ومن كون صفة الشيء في غيره بالنظر لمن عرفها بالفهم (قوله واما قولهم الخ) اتى به ابطالا للمقيس عليه الذي وجد فيه اجراء صفة الشيء في غيره كالصياغة الجارية على الشخص وهي

الاخر ان الدلالة صفة اللفظ لانا نقول لفظ دال والفهم صفة للسامع فاين احدهما من الاخر . اجاب الاولون بان الدلالة كالصياغة والتجارة والخياطة يجمعها وزن فعالة بكسر الفاء فكما تقول للشخص انه صائغ وناجرو خائط مع ان الصياغة في المصوغ والنجارة في الخشبة والخياطة في الثوب فكذلك ههنا اللفظ دال والدلالة في السامع ولان ما ذكرتموه تسمية للشيء بما هو قابل له . وما ذكرناه تسمية له باعتبار ما هو واقع بالفعل فيكون ماذكرناه حقيقة وماذكرتموه مجازا والحقيقة اولى . والذي اختاره ان دلالة اللفظ افهام السامع لافهم السامع فيسلم من المجاز ومن كون صفة الشيء في غيره . واما قولهم الصياغة في المصوغ فذلك من باب تسمية المفعول بالمصدر وانما الصياغة ونحوها فعل الصائغ وفعله ليس في المصوغ بل اثره في المصوغ واما

قائمة بالمصوغ فيبطل المقيس وهو كون الدلالة صفة للفظ وهي قائمة بالسامع فيتفرع على هذا عدم جواز تعريف الدلالة بالفهم وهو المطلوب وحاصل ما اشار اليه المص ان قولهم الصياغة في المصوغ هو من باب تسمية المفعول بالمصدر والصياغة ونحوها فعل الصائغ وفعله ليس في المصوغ بل اثر فعله فيه والحركات التي هي المصدر فنيت من حينها وليست في المصوغ وحيث كان الامر كذلك فاجراء النجارة على الشخص ليس من باب كون صفة الشيء في غيره بل فيه واذا ثبت هذا فينتفي المقيس عليه فكذا المقيس (قوله ولها ثلاثة انواع الخ) دليل الحصر في الثلاثة ان اللفظ اما ان يدل على جملة معناه اولا والاول المطابقة والثاني اما ان يكون داخلا في موضوعه اولا والاول التضمن والثاني اما ان يلازم اولا والاول الالتزام والثاني لا دلالة له ويوخذ من هذا الدليل ان التضمن والالتزام يستلزمان المطابقة والمطابقة لا تستلزمها وبين الرازي في شرح الشمسية الدعوى الاولى بقياس اقتراني نظمه هكذا التضمن والالتزام تابعان للمطابقة والتابع من حيث هو تابع لا يوجد بدون المتبوع ينتج التضمن والالتزام لا يوجدان بدون المطابقة اما بيان الصغرى فلان التضمن فهم الجزء في ضمن الكل بواسطة فهم الكل والالتزام فهم اللازم بواسطة فهم الملزوم واما الكبرى فظاهره وقد نقض الرازى في شرح الشمسية هذا الدليل نقضا اجماليا فقال لو صح البيان لاستلزمت المطابقة التضمن والالتزام لانها متبوعة والمتبوع من حيث هو متبوع لا يوجد بدون التابع اه ونعم ما قاله السيد في حاشية شرح الشمسية بعد ان اورد مناقشات على الدليل المذكور والاولى في بيان استلزام التضمن والالتزام المطابقة ان يقال هما يستلزمان الوضع المستلزم للمطابقة فيستلزمانها قطعا اه اي لان المستلزم للمستلزم للشيء مستلزم لذلك الشيء واما الدعوى الثانية اعني عدم استلزام المطابقة لهما فتنحل الى دعوتين احداهما عدم استلزام المطابقة للتضمن ثانيتها عدم استلزام المطابقة للالتزام اما بيان الدعوى الاولى فذلك ان اللفظ يمكن ان يكون موضوعا لمعنى بسيط فتوجد المطابقة بدون التضمن وهاته الدعوى لا خلاف فيها واما بيان الدعوى الثانيه وذلك ان اللفظه يمكن ان لا

تلك الحركات التي هي المصدرفنيت من حينهاوليست في المصوغ وكذلك بقية النظائر (ولها ثلاثة انواع

يكون له لازم بحيث يلزم من تصور المعنى تصوره وخالف في هاته الدعوى الامام الرازي وقال باستلزام المطابقة الالتزام قال لان لكل ماهية لازما اقله انها ليست غيرها وهذا منه مبني على ما يراه من ان المشترط في دلالة الالتزام هو اللزوم البين بالمعنى الاعم كما سيتبين ودعوى الجمهور في عدم الاستلزام مبنية على اشتراط اللزوم البين بالمعنى الاخص في دلالة الالتزام فالاعتراض على الامام بان هذا ليس لازما بينا بالمعنى الاخص بدليل انا نتصور كثيرا من الحقائق مع الغفلة عما عداها فضلا عن المغايرة بل هو لازم بين بالمعنى الاعم والمشترط فيها الاول دون الثاني غفلة عن مذهب الامام في دلالة الالتزام هذا ملخص بيان استلزام كل من دلالة التضمن والالتزام المطابقة دون العكس واما بيان استلزام كل واحد من دلالتي التضمن والالتزام الاخر وعدمه فهو ان يقال اما التضمن فلا نستلزم الالتزام لجواز ان يكون من المعاني المركبة مالا يكون له لازم ذهني فهناك تضمن بدون التزام ونقل الموضح عن الخطيب في شرح الجمل ان في عدم استلزام دلالة التضمن للالتزام مذهبين واما الالتزام فلايستلزم التضمن فلجواز ان يكون للمعنى البسيط لازم ذهني فيوجد الالتزام بدون تضمن ثم انه وقع خلاف في نسبة بعض الدلالات الى الوضع او الى العقل وحاصل الكلام في ذلك ملخصا ان للمناطقة طريقتين الاولى ان دلالة المطابقة وضعية بلا خلاف ودلالة الالتزام عقلية بلا خلاف واما دلالة التضمن فقيل وضعية وقيل عقلية الطريقة الثانية تحكي ثلاثة اقوال في التضمن والالتزام فقيل وضعيتان وهو المشهور نقله عن المناطقة وقيل عقليتان وهو الذي صرح به اثيرالدين الابهري وقيل التضمنية نقلية والالتزامية عقلية هذا ما للمناطقة واما اهل الاصول فالذي صرح به الامدي وابن الحاجب والكمال ابن الهمام وغيرهم هو ان التضمنية نقلية والالتزامية عقلية وقال ابن السبكي هما عقليتان ويشهد له ما قاله الامام في المحصول وما نقله صاحب غرة المنطق عن الاصوليين والبيانيين من انهما عقليتان والتحقيق كما قال المص في شرح المحصول ان الخلاف في ذلك مبني على الخلاف في تفسير الدلالة الوضعية هل هي افادة المعنى بغير وسط

فتختص بالمطابقة او افادة المعنى كيف كان بوسط او نغير وسط فتعم الثلاثة اه وتفصيله اننا اذا اردنا بالوضعية ما كان الوضع وحده هو السبب في افادة المعنى فان كان سببا تاما لافادة المعنى فتختص حينئذ بالمطابقة وان اردنا ما كان افادة المعنى فيها بتوسط الوضع سواء كان بلا وسط وهذا في المطابقة او بوسط وهو العقل وهذا في التضمن والالتزام فان الوضع فيها جزء سبب وذلك لانهما يتوقفان على مقدمتين احدهما وضعية والاخرى عقلية وهما كلما فهم اللفظ فهم معناه وكلما فهم معناه فهم جزوءه او لازمه ينتج كلما فهم اللفظ فهم جزوءه او لازمه والمقدمة الاولى وضعية لتوقف فهم المعنى على العلم بالوضع والثانية عقلية لتوقف فهم الجزء واللازم على إنتقال العقل من الكل الى الجزء ومن الملزوم الى اللازم (قوله دلالة المطابقة الخ) وجه تسمية الدلالات الثلاثة باسمائها اما المطابقة فلمطابقة الدال للمدلول اي موافقته واما التضمن فلتضمن المعنى لجزء المدلول واما الالتزام فلاستلزامه للمدلول (قوله وهي فهم السامع من كلام المتكلم كمال المسمى الخ) اي من حيث انه كمال المسمى وكذا بقية التعاريف لان قيد الحيثية ماخوذ في تعاريف الامور التي تختلف بالاعتبار كما قاله السعدولولا اعتبار هذا القيد في تعريف انواع دلالة اللفظ لانتقضت الدلالات بعضها ببعض وذكره في هذا المقام اشهر من قفا وليس في طريق بيانه خفا فلا حاجة لنا في ايراده هنا (قوله فهم السامع من كلام المتكلم جزء المسمى الخ) اعلم ان الاقوال في دلالة التضمن اربعة القول الاول ان للجزء فهما يخصه وانه متاخر عن فهم الكل كما ان دلالة الالتزام كذلك فان فيها انتقالا من فهم الملزوم الى فهم اللازم فيكون فهم الملزوم سابقا على فهم اللازم وفهم اللازم متاخر عنه والى هذا ذهب الامام فخر الدين في المحصول وتبعه ابن التلمساني والهندي والمص والاصفهاني في شرحيهما على المحصول والسكاكي في المفتاح والسعد في شرح المطول والشمسية وغيرهم مما لا يحصي كثرة القول الثاني ان دلالة التضمن لا انتقال فيها اصلا وليس فهم الكل سابقا على فهم الجزء ولا فهم الجزء متاخرا عنه بل ليس هناك الا فهم واحد اذا قيس بالنظر الى المجموع

دلالة المطابقة وهي فهم السامع من من كلام المتكلم كمال المسمى ودلالة التضمن وهي فهم السامع من كلام المتكلم جزء المسمى ودلالة الالتزام وهي فهم السامع من كلام المتكلم لازم المسمى البين وهو اللازم له في الذهن فالاول كفهم مجموع الخمستين من لفظ العشرة . والثاني كفهم الخمسة وحدها من اللفظ . والثالث كفهم الزوجية من اللفظ) الحقائق اربعة اقسام متلازمة في الخارج وفي الذهن كالسرير والارتفاع من الارض فاذا وقع في الخارج وقع مع الارتفاع وان تصور تصور مع الارتفاع . وغير متلازمة فيهما كزيد والسرير فقد يوجد في الخارج بغير زيد وقد يتصوره العقل بغير زيد ويذهل عن زيد . ومتلازمة في الخارج فقط كالسرير والامكان فان الامكان لا ينفك عن السرير في الخارج اما في الذهن فقد يذهل عن الامكان اذا تصورنا السرير فلا يكون ملازما في الذهن لانا نعني باللازم ما لا يفارق ومتلازمة في الذهن فقط كالسرير اذا اخذ زيد معه بقيد كونه نجارا للسرير فان تصوره من هذه الجهة يستلزم تصور السرير قطعا في الذهن وان لم تكن بينهما ملازمة في الخارج . وكذلك السواد اذا تصورناه من

كان مطابقة واذا قيس الى آحاد الاجزاء كان تظمنا وليست دلالةالالتزام عند ارباب هذا القول كدلالة التضمن بل يقول ان فيها انتقالا والى هذا ذهب الامدي وجمال الدين ابن الحاجب وتبعهما العضد وغيره القول الثالث ان للجزء فهما من اللفظ يخصه والكل كذلك وان فهم الجزء من اللفظ سابق على فهم الكل منه وهذا هو الذي يدل عليه كلام القطب في شرح المطالع والسيد في حواشيه القول الرابع ان للجزء فهما يخصه كما ان للكل فهما يخصه واذا اطلق اللفظ فهم الكل لانه لم يوضع الاله ولكنه لا يمكن فهم الكل الا بعد فهم الجزء وظاهر ان فهم الجزء سابق من حيث ذاته لا من حيث اللفظ ضرورة انه لم يوضع له اللفظ ولهذا جعل مغايرا للقول الذي قبله وارجح الاقوال القول الثاني وكلام المص يحمل على القول الذي اختاره في شرح المحصول بان يراد بقوله فهم السامع جزء المسمى الخ اي فهم جزء المسمى بعد فهم المسمى حتى يكون فهم الكل سابقا وفهم الجزء لاحقا هذا ملخص ما في المقام وتفصيله يطلب من كتب الميزان للائمة الاعلام (قوله فنعني باللازم الخ) لما قسم المص الحقائق الى اربعة اقسام فرع على ذلك ان المعتبر منها في دلالة الالتزام هو القسم الاول وهو التلازم في الذهن والخارج والرابع وهو التلازم في الذهن فقط وهما مصداق اللازم البين المشترط فيها وهو مترادف مع الذهني عنده وتفصيل هذا المقام ان اللازم الذهني يطلق باطلاقين الاول ان يطلق على ما قابل الخارجي فيشمل اللازم الذهني فقط سواء كان غير بين بان يتوقف حكم العقل فيه باللزوم على وسط زيادة على تصور كل من اللازم والملزوم او بينا بالمعنى الاعم وهو ما يتوقف حكم العقل فيه باللزوم على تصور كل من الملزوم واللازم او بينا بالمعنى الاخص وهو ما يتوقف حكم العقل فيه باللزوم على مجرد تصور الملزوم فقط ويشمل الذهني والخارجي بالتعميم السابق فصار اللازم الذهني يطلق على ست صور والثاني ان يطلق على ما قابل غير البين والبين بالمعنى الاعم فيكون مصداقه البين بالمعنى الاخص سواء كان لازما في الذهن فقط او فيه وفي الخارج فالاطلاق الثاني اخص من الاطلاق الاول اذا علمت هذا فاللزوم الذهني المشترط

حيث انه ضد البياض يجب حضور البياض معه في الذهن جزما اما لو تصورناه من حيث هو السواد اي زيد لا من جهة انه نجار السرير لا يجب حضورهما فاللازمة انما حصلت من جهة هذه النسبة ولا تلازم بينهما في الخارج بل السواد ينافي البياض وقد مثلت الاربعة بالسرير للتيسير على المتعلم فنعني باللازم البين ما كان لازما في الذهن فيندرج فيه قسمان المتلازمان فيهما والمتلازمان في الذهن فقط. ويخرج

في دلالة الالتزام اما عند اهل الميزان فجمهورهم على ان المراد به اللازم البين بالمعنى الاخص فيوافق ما ذهبوا اليه في الاطلاق الثاني وعند الامام الرازي ومن تبعه من المتاخرين المراد به اللازم البين بالمعنى الاعم الذي هو احد مصداق الذهني في الاطلاق الاول واما اهل الاصول فنقل الموضح في الضياء اللامع عن اكثر الاصوليين اشتراط اللزوم الذهني بالاطلاق الاول وهو الذي درج المص عليه وتبعه ابن عاصم في نظمه المسمى بمهيع الاصول حيث قال

وفي التزام اللزوم يشترط في خارج وذهن او ذهن فقط

ونقل الاصفهاني في شرح مختصر ابن الحاجب عن الاصوليين عدم اشتراط اللزوم الذهني بل يطلقون اللفظ على لازم المسمى سواء كان اللزوم خارجيا او ذهنيا وعليه درج الشيخ ابن الحاجب في مختصره وقد حقق السعد في المختصر ان الشيخ ابن الحاجب مراده باللزوم الذهني المنفي اشتراطه في دلالة الالتزام على القول الاول في كلامه خصوص الذهني البين بالمعنى الاخص وهذا لا ينافي اشتراط اللزوم الذهني مطلقا ومحصله ان القول الاول في كلام الشيخ ابن الحاجب يقول باعتبار اللزوم الذهني مطلقا ولا يشترط خصوص اللزوم الذهني البين بالمعنى الاخص والقول الثاني يقول لابد من اشتراط اللزوم البين بالمعنى الاخص فاللزوم الذهني لابد منه بلا نزاع وانما الخلاف في النوع المعتبر منه وعلى هذا فيوافق كلامه ما لغيره من جمهور اهل العلم ويتوافق كلام اهل الاصول مع اهل البيان كما نقل ذلك ايمة اهل البيان وان اردت في هاته المسالة استقصاء النظر فعليك بالشرح العضدي وحواشيه على المختصر ثم اعلم انه وقع خلاف في اللزوم الذهني الماخوذ في دلالة الالتزام اهو شرط او سبب على قولين الاكثر على انه شرط فيلزم من عدمه عدم دلالة الالتزام ولا يلزم من وجوده وجودها ولا عدمها وذهب الشيخ ابن الحباب شيخ الشيخ ابن عرفة الى انه سبب فيوثر بالطرفين ونقل عنه الشيخ ابن عرفة في مختصره المنطقي ان الخلاف في كونه شرطا اوسببا مبني على تفسير الدلالة بالفهم او بالحيثية ووجه ذلك كما ذكره الشيخ

السنوسي في شرحه ان من فسرها بالفهم لزم ان يكون اللزوم الذهني عنده شرطا لان معنى دلالة الالتزام على هذا الراي فهم اللازم الذهني من اللفظ الموضوع لملزومه ومن البين ان اللزوم الذهني الذي ثبت يلزم من عدمه عدم فهم ذلك اللازم من اللفظ ولا يلزم من وجوده وجود ولاعدم اذ اللزوم الذهني ثابت للفظ قبل سماع اللفظ الموضوع لملزومه ولا فهم ح لتوقف الفهم على سماع اللفظ ومن فسرها بالحيثية لزم ان يكون اللزوم الذهني عنده سببا يوءثر بالطرفين لانه يلزم من وجود اللزوم وجود تلك الحيثية ومن عدمه عدمها قال الشيخ السنوسي وهذا البناء من الشيخ حسن واضح اه (قوله وسر اشتراط الخ) حاصل هذا السر الذي اشار اليه ان نسبة الدلالة على اللزوم الى اللفظ قاضية باشتراط اللزوم الذهني وذلك لان اللفظ اذا افاد مسماه واستلزم مسماه لازمه في الذهن كان حضور ذلك اللازم في ذهن الفاهم والشعور به منسوبا الى اللفظ لدلالة اللفظ على ما دل عليه وهو المسمى فصح ان اللفظ دل بالالتزام واما اذا لم يلزم حضوره في ذهن الفاهم من مجرد النطق بذلك اللفظ وحضور مسماه كان حضوره في ذهن الفاهم منسوبا الى سبب آخر اذ لابد في حضوره من سبب واذا كان كذلك فلا يقال انه فهم من دلالة اللفظ وفي هذا البيان تعريض لمن لم يشترط اللزوم الذهني من الاصوليين ووجه الشيخ ابن عرفة في مختصره اشتراط اللزوم الذهني ورد على الشيخ ابن الحاجب في نقل اشتراط اللزوم الخارجي بقوله والمعروف كونه ذهنيا اذ لافهم من مجرد اللفظ دونه لا نقل ابن الحاجب انه خارجي لحصول الفهم دونه انظر شرح السنوسي (قوله ان يكون قطعيا الخ) في شرح المص للمحصول ما نصه والملازمة قد تكون قطعية كالزوجية للاربعة وقد تكون ظنية كملازمة قيام زيد لقيام عمرو اذا كانت عادته ذلك وقد تكون كلية اي تلزم في جميع الاحوال الممكنة كالتكليف وقد تكون جزئية وهي ما تلزم في بعض الاحوال كالطهارة الصغرى للطهارة الكبرى فانها انما تلازمها في الايقاع فقط ولهذا لم يلزم من عدم هذا اللازم الذي هو الطهارة الصغرى عدم الملزوم الذي هو الطهارة الكبرى وهذا من خصائص الملازمة

عنه قسمان المتلازمان في الخارج فقط واللذان لا تلازم بينهما . وسر اشتراط اللزوم في الذهن ان اللفظ اذا افاد مسماه واستلزم مسماه لازمه في الذهن كان حضور ذلك اللازم في الذهن والشعور به منسوبا لذلك اللفظ فقيل اللفظ دل عليه بالالتزام اما اذا لم يلزم حضوره في الذهن من مجرد النطق بذلك اللفظ وحضور مسماه في الذهن كان حضوره في الذهن منسوبا لسبب آخر اذ لا بد في حضوره من سبب فافادته منسوبة لذلك السبب لا للفظ فلا يقال انه فهم من دلالة الالفاظ التي نطق بها فلفظ السقف يدل على مجموع الخشب والجريد مثلا مطابقة وعلى الخشب وحده تضمنا لانه جزء السقف وعلى الحائط التزاما لان الحائط لازم السقف فان قلت : هل يشترط في اللزوم ان يكون قطعيا . قلت لا بل يكفي الظن وادنى ملازمة في بعض الصور فلو انك اول مرة رايت فيها زيدا وكان عمرو معه ثم جاءك زيد بعد ذلك وحده انتقل ذهنك الى عمرو لمجرد اقترانه به في تلك الحالة . وكذلك ينتقل الذهن عند سماع لفظ زيد لعمرو وجميع ما قارنه في تلك الحالة وكذلك ذكر لفظ البلاد والغزوات وغيرها يوجب انتقال ذهن السامع لما قارنها عند مباشرته لها فالقطع ليس بشرط فان قلت : قولنا العالم متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث فمجموع لفظ هذا البرهان دل على حدوث العالم وليس بالمطابقة لانه لم يوضع بازائه . ولا بالتضمن لان العالم ليس جزء مسمى هذا اللفظ . ولا بالالتزام لان حدوث العالم ليس لازما لمسمى هذا اللفظ . بل هذا اللفظ لم يوضع مجموعه لشيء البتة

الجزئية لا يلزم من عدم اللازم عدم الملزوم (قوله بخلاف الامر وخبر الثبوت الخ) بين المص هذا الدليل الذي ساقه على ان صيغة العموم كلية لا كل في شرح المحصول وبين هاته التفرقة بين النفي والنهي وبين الامر وخبر الثبوت في تعذر الاستدلال في الاول دون الثاني بقوله لان حكم المجموع حكم على كل واحد من افراده الا ترى ان الله تعالى اوجب اربع ركعات اي مجموعها وقد وجبت كل ركعة ركعة فلا يتعذر الاستدلال الا في حالة النفي والنهي دون غيرهما اه وهاته التفرقة بين النفي والنهي وبين الايجاب والامر في ان تعذر الاستدلال انما هو في الاول دون الثاني بحث فيها الشيخ ابن المبارك في رسالته في دلالة العام قائلا الحكم على المجموع بمثابة الجزئية فان كان في نفي او نهي فهو كالجزئية السالبة وان كان في امر فهو كالجزئية الموجبة والجزئية كيف كانت لا تصح في الاستدلال ولذلك كانت لا تقع كبرى في الشكل الاول فالتفرقة لا تظهر اه

مبحث الكلام على تحقيق دلالة العام

(قوله هذا سوءال صعب وقد اوردته في شرح المحصول الخ) قال المص في شرح المحصول في البحث الخامس في ان الحصر هل هو ثابت في هذه الدلالات ام لا وبعد ان ساق دليل الحصر قال فان قلت هذا الحصر يبطل بامور سبعة فذكر الاول ثم قال والثاني وذكر السوءال المذكور هنا ثم ذكر بقية السبعة ثم قال الجواب عن الاول وذكره ثم قال وعن الثاني بان لفظ الكلية موضوع للقدر المشترك بقيد تتبعه في جميع افراده على ما سياتي بسطه في باب العموم والخصوص وقيد التتبع في الكل جزوه التتبع في البعض فيكون دلالة للفظ الكلية عليه دلالة تضمن من هذا الوجه لا من جهة انه بعض الكلية بل من جهة انه بعض القيد الواقع فيها وهو التتبع في الكل فان العام موضوع لقيدين القدر المشترك وقيد التتبع فقيد التتبع جزء المسمى والتضمن باعتبار جزء هذا الجزء كما باعتبار جزء المسمى فهو من الدلالة الغريبة التي لا نظير لها او تفسر دلالة التضمن بدلالة اللفظ على جزء مسماه الذي هو اعم من الجزء والجزئية ونريد بالجزء ما يعم

حتى يكون لذلك المسمى جزء ولازم قلت دلالة هذا اللفظ على حدوث العالم بالعقل لا باللفظ ونحن انما حصرنا دلالة اللفظ من حيث الوضع وبقية الدلالات لم نتعرض لها وكذلك اللفظ المهمل اذا نطق به مرارا دل على حياة المتكلم به بالعادة لا بالوضع وليس مندرجا في هذه الدلالات الثلاث ولم اتعرض الا للحصر في الدلالة الوضعية خاصة . فان قلت : فصيغة العموم مسماها كلية ودلالتها على فرد منها خارجة عن الثلاث وهي وضعية فان صيغة المشركين تدل على زيد المشرك وليس بالمطابقة لانه ليس كمال مسمى اللفظ . ولا بالتضمن لان التضمن دلالة اللفظ على جزء مسماه والجزء انما يقابله الكل ومسمى صيغة العموم ليس كلا والا لتعذر الاستدلال بها على ثبوت حكمها لفرد من افرادها في النفي او النهي فانه لا يلزم من نفي المجموع نفي جزئه ولا من النهي عن المجموع النهي عن جزئه بخلاف الامر وخبر الثبوت فحينئذ مسمى العام كلية لا كل . والذي يقابل الكلية الجزئية لا الجزء لكنهم قالوا في دلالة التضمن هي دلالة اللفظ على جزء مسماه . وهذا زيد ليس جزا فلا يدل اللفظ عليه تضمنا ولا التزاما . لان الفرد اذا كان لازم المسمى وبقية الافراد مثله فاين المسمى حينئذ فلا يدل اللفظ عليه التزاما فبطلت الدلالات الثلاث مع ان الصيغة تدل بالوضع فما انحصرت دلالات الوضع في الثلاث . قلت هذا سوءال صعب وقد اوردته في شرح المحصول واجبت عنه بشيء

الامرين وهو وان كان خلاف ظاهر اطلاقهم الا انه يحتمله وهو من المواضع المشكلة جدا فتامله اه ما ذكره في بحث الدلالة ثم ذكر في مبحث العمــوم من ذلك الشرح بعد ما فرق بين الكل والكلية والكلي والجزء والجزئية والجزءي وبعد ما عين ان مدلول العــام كلية لا كل سوال دلالة العــام الذي اورده في الدلالة ثم قال وقد تقدم في دلالة الالفاظ في هذا الكتاب وفي شرح المنتخب ان الجواب عن هذا السوال انه يدل بطريق التضمن لان لفظ العموم موضــوع للقدر المشترك بين افراده مع قيد تتبعه في محاله بحكمه والتتبع في البعض بعض التتبع في الكل وهو ما قدمناه جوابا واما الان فلا ارتضيه لان التتبع في جميع المحال او بعض المحال معنــاه اثبات الحكم لكــل فرد من تلك الافراد على ما سبق في تفسير الكلية ولولا تفسير التتبع بهذا للزم ان يتعــذر الاستدلال بلفظ العموم على ثبوت حكمه لكل فرد من افراده في النفي والنهي كما تقدم فحينئذ لا معنى لذلك التتبع الا الكلية فيكون بعضها جزئية لا جزءا والتضمن فهم الجزء في ضمن الكل ولا كل هنا فلا جزء فلا تضمن ح فيبقى السوءال بلا جواب اه هذا كلامه الذي ءال ءاخره الى ان هذا السوال ليس له جواب وهو رضي الله عنه في مقام الشك والحيرة طــالب لطريق الصواب فصرح بانه لم يقف في المسالة على حاصر ولا تعلق فهمه منها بطائل واقــول مثار نقع هذا الاشكال لهذا الامام وقع له من توهم ثلاثة امــور بنى عليهــا الاستشكال في المقام الامر الاول تركيب المفصل والثاني اشتراك لفظ العمومين عموم الالفاظ وعموم الاحكام والثالث ان لفظ العام كلمة لا كل وهذا متفرع عن الامرين السابقين بيــان الاول ان لنا في القضية التي فيها العمــوم وصف الموضوع ووصف المحمول والاول عام وليس بكلية والثاني كلية وليس بعام قولنــا مثلا المشركون مامور بقتلهم **قضية ذات افراد متصف افرادها** بوصفين الاشتراك العام المستغرق المنصب على افراده انصبابة واحدة والثاني الامر بالقتل اي المامورية وهذا لا عموم فيه شموليا انما عمومه بدلي فيثبت في كل فرد استقلالا فخرج ان مجموع القضية عبارة عن افراد ثبت لها وصفان الاول عام لا يستقل به واحد دون ءاخر الثاني مطلق ثبت فيه الاستقلال فجاء المص رحمه

بالله وركب هذا المفصل واعتبر وصف المحمول ثابتا لافراد العام وهو تركيب للعام مع غيره اوجب القول بانه من باب الكلية ونشا عنه خروج دلالته عن بعض افراده عن الدلالات الثلاث وبيان الثاني انه اطلق عموم الالفاظ على عموم الاحكام لاشتراك لفظ العموم بينهما فجزم بانه من باب الكلية واستدل عليه بقوله والا لتعذر الخ القاضي بذلك الاطلاق وبيان الثالث انه لما ركب المفصل واطلق عموم الالفاظ على عموم الاحكام قال بانه كلية في هذا المقام وهاته الامور الثلاثة التي هي اساس الاشكال هي مردودة من غير شك ولا احتمال اما رد الاول فهو ان يقال للمص ما تعني بالعام المسوءول عنه وصف الموضوع او وصف المحمول او مجموعهما فان عنيت وصف المحمول فلا نسلم انه عام بل مطلق لثبوته لاحاده استقلالا وان عنيت المجموع فهو غير عام لانه مركب من العام وغيره والمركب من العام وغيره ليس بعام وان عنيت وصف الموضوع فلا نسلم انتفاء التضمن فيه وقولك انه كلية غير مسلم بل هو كل اذ العام ثابت لافراده من غير استقلال وكل ما كان كذلك فهو كل فالعام اذا كل وانما نشات الكلية من وصف المحمول الثابت استقلالا وهو ليس بعام فاذا ما هو عام ليس بكلية وما هو كلية ليس بعام والغلط نشا من اهمال هذا التفصيل ونقريبه بمثال قال الله تعلى كل نفس ذائقة الموت فهاته قضية ذات افراد ثبت لها وصف النفس العام المستغرق من غير استقلال اذ لا يقال في كل فرد كل نفس ووصف ذوق الموت استقلالا اذ يقال في كل فرد من افراد النفوس انها ذائقة ولما كانت هاته القضية كلية قال المص ان العام كلية وحيث ثبت بما مهدناه ان ذلك ليس منه بل من وصف المحمول الذي هو ليس بعام وهو ثابت لافراده من غير استقلال تبين ان العام ليس بكلية وسنستدل على كونه كلا لتتضح دلالته واما رد الثاني فقد تقرر ان العموم يطلق على عموم الالفاظ وعلى عموم الاحكام فعموم الالفاظ هو الذي فيه دلالة التضمن وفيه يكون المعنى كلا وبعضه جزءا وعموم الاحكام هو الذي يثبت فيه الحكم لكل فرد وفيه تكون الكلية ولا لفظ له ولا دلالة ويكون في القضايا المركبة كما ان الاول يكون في الالفاظ المفردة والمعروف عند الاصوليين هو الاول دون الثاني

بدليل انهم يقولون لفظ عام ولفظ خاص ويقولون له صيغ ولا يقولون قضية عامة وقضية خاصة وممن نص على هذا المعنى ابن الحاج العبدري في شرح المستصفى فانه اطال الكلام على هاته التفرقة في اول باب العموم ومن جملة ما قال فيه ان الاصوليين لا يعرفون العموم في الحكم ولهذا لا تراهم يقولون قضية عامة وقضية خاصة وانما يقولون لفظ عام ولفظ خاص وكانهم ينظرون للمحكوم عليه لا الحكم ثم اعاد الفرق في ءاخر باب العموم واكد الوصية عليه فقال بعد ان ذكره فافهم الفرق بين كلية الحكم وبين المعنى الكلي وعموم الحكم والمعنى العام فانه مزلقة قدم والاول لا يكون الا في المركب خبرا كان او امرا او نهيا والثاني في الالفاظ المفردة اهـ الغرض منه اذا علمت هذا فقول المص رحمه الله تعالى ان العام لا يصح ان يدل على بعض افراده بالتضمن لان التضمن فهم الجزء في ضمن الكل والعام كلية لا كل الخ يقال عليه ما تعني بالعموم فانه يطلق على عموم الالفاظ وعلى عموم الاحكام فان اردت الاول منعنا قولكم والعام كلية لا كل لان العام بالمعنى الاول كل لا كلية ان اردت الثاني سلمنا قولكم انه كلية ولكنه لا يفيدكم شيئا لان الكلام في العام بالمعنى الاول اذ فيه الدلالة دون الثاني ولان الاول هو المراد للاصوليين دون الثاني واما رد الثالث فهو وان اخذ رده من هذين يكون القول بكلية العام سببه الشبهتان السابقتان وحيث تبين لك ردهما فتنتفي الكلية ولاكن لابد من ابطال الكلية صريحا بتعيين كونه مفردا لان ببيان كونه مفردا ينتفي عنه كونه مركبا للتضاد الذي بينهما واذا انتفى عنه التركيب انتفى عنه كونه قضية وكونه كلية لان نفي الاعم يستلزم نفي الاخص ولا شك ان المركب اعم مما بعده فلزم من هذا انه اذا ثبت كونه مفرد انتفت الثلاثة التركيب والقضية والكلية ثم لا يلزم من كونه مفردا ان يكون كلا فوجب اثبات كونه كلا واذا ثبت كونه كلا تعين انه يدل بالتضمن فهاته ثلاثة دعاوي لابد من اثباتها كونه مفردا وكونه كلا وكون لفظه يدل على جزئه بالتضمن والدعوى الاولى والثانية وسيلة الى القول بالدعوى الثالثة فاقول اما كونه مفردا فالدليل عليه أمور الامر الاول تعريفه قال الامام ابو حامد الغزالي في المستصفى والعام عبارة

عن اللفظة الواحدة الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعدا مثل الرجال والمشركين فقوله اللفظة الواحدة وتمثيله بالرجال والمشركين نص صريح في انه مفرد وقال الفخر الرازي في المحصول بعد ان حد العام وقيل في حده انه اللفظة الدالة على شيئين فصاعدا من غير حصر فاحترزنا باللفظة عن المعاني وعن الالفاظ المركبة مثل قولنا زيد قائم الخ ما ذكره فيه فقوله اللفظة صريح في ذلك ولم يكتف بذلك حتى اخرج المركبات الامر الثاني صيغه فجميع صيغه المعدودة كمن وما واي والنكرة في سياق النفي والنهي والشرط والامتنان وقد عدها المص في شرح المحصول في البحث الثالث في صيغ العموم حيث قال وهي ما ومن واي وتثنيتهما وجمعهما في الافراد والتثنية والجمع والنكرة في سياق النفي واسم الجنس وتثنيته وجمعه اه فهل يمتري احد ذو بصيرة في ان الصيغ المذكورة مفردات لا مركبات الامر الثالث لما تكلموا على عطف العام على الخاص هل يخصصه ومثله بعضهم بقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن فانه عام في المطلقات والمتوفى عنها وقد عطف على خاص بالمطلقات وهي قوله واللائي يئسن من المحيض من نسائكم الاية اشاروا الى اعتراض هذا المثال فانه من عطف جملة وعطف العام على الخاص عطف مفرد على مفرد اذ المتعارف في الاصول اطلاق كل من العام والخاص على المحكوم عليه لا الحكم كما هو تعريفهم العام بانه لفظ يستغرق الصالح من غير حصر ويوءخذ منه ان الخاص لفظ معناه بعض معنى العام قاله الكمال ابن ابي شريف في حواشي المحلي وهذا نص صريح في ان العام مفرد وبقيت ادلة اخرى على كونه مفردا تركناها خشية الاملال واما كونه كلا فالدليل على ذلك العقل والنقل اما العقل وذلك ان اللفظ بحسب معناه لا يخلو من ستة اقسام لانه اما ان يكون كليا او كلية او كلا او جزءا او جزئية او جزئيا فاذا انتفت عن العام هذه الاقسام ماعدا الكل تعين انه كل ولا شك في انتفاء الكلية والجزئية لانهما من المركبات بل من القضايا ولا شيء من العام بمركب كما تقدم البرهان عليه ولا شك ايضا بانتفاء الكلي لانه هو المطلق ولا شيء من العام

بمطلق ولا في انتفاء كونه جزئيا لانه موضوع القضية الشخصية ولا شيء من العام بموضوع للقضية الشخصية وانتفاء كونه جزءا واضح لايحتاج الى بيان وحيث انتفت عنه الامور الخمسة فتعين كونه كلا فهذا السبر والتقسيم ادانا الى تعيين كونه كلا واما النقل فقد وجد التصريح بكونه كلا من فرسان كل ميدان اهل الاصول واهل العربية واهل المعاني والبيان فاما اهل الاصول فقال الامام الفخر في المحصول في بحث المجاز واما تسمية الجزء باسم الكل فكاطلاق لفظ العام وارادة الخصوص اه فقد صرح بان العام كل والخاص جزء ووقع التصريح بان العام كل في المستصفى لحجة الاسلام في غير ما موضع يطول علينا جلبها وقد صرح بذلك ابن الحاج العبدري في شرحه له تبعا لمشروحه والابياري في شرح البرهان وقال الجلال المحلي وعدل كما قال عن قول ابن الحاجب مسمياته لان مسمى العام واحد وهو كل الافراد واما اهل الغربية فقال ابن مالك في الخلاصة

بعضا بحتى اعطف على كل ولا يكون الا غاية الذي تلا

وغير ذلك من نصوص النحاة التي لا تحصى كثرة وكذا نصوص اهل البيان وان اردت استقصاء النصوص في هذا المقام فعليك برسالة المحقق الشيخ ابن المبارك التي سماها بانارة الافهام في تحقيق ما قيل في دلالة العام فقد اطال فيها ذيل الكلام لتبحر وقد نقلنا لك من مهمها طرفا لتتبصر واما كون دلالة العام على بعض افراده بالتضمن وذلك انه لما تبين لنا ان العام كل وان الخاص جزء منه فلزم ان يدل لفظه على جزئه بالتضمن والسر في استشكال المص رحمه الله دلالته هو ما صرح به من انه من باب الكلية وحيث اتضح بالدليل القاطع ان العام كل اتضحت دلالة التضمن فيه وبالجملة فالمص لما لم يتضح عنده مدلول العام حتى غير تعريفه المشهور وزاد قيد التتبع فيه كما ستطلع عليه في محله اشكلت عليه دلالته فاستشكال الدلالة فرع استشكال المدلول وسنوضح لك ان شاءالله فيما سياتي مدلوله وما يرد على كلام المص فيما اعتبره فيه حتى تتمسك في ذلك بما نعول عليه واذا

ضمت ما سياتيك وما هنا وتبصرت في الموضعين تكون فيما ابديناه لك هنا من ان دلالة العام على بعض افراده بالتضمن على زيادة يقين

مبحث الكلام على الفرق بين الدلالة باللفظ ودلالة اللفظ

(قوله هي استعمال الخ) فيه ما تقدم من جعل الحقيقة والمجاز من صفات الاستعمال لا اللفظ والتحقيق انهما من صفات اللفظ وفي كلام المص اشارة الى ان المجاز غير موضوع كما اشار الى ذلك سابقا والحق انه موضوع لكن بوضع ثاني قال الموضح والتحقيق ان الخلاف في كون المجاز موضوعا او غير موضوع لفظي مبني على تفسير الوضع فمن فسره بتعيين اللفظ للدلالة على المعنى بنفسه كصاحب التلخيص وكان المص يعتبر هنا في الوضع فعلى هذا لا وضع للمجاز اصلا لا شخصيا ولا نوعيا لان الواضع لم يعين اللفظ بنفسه للمعنى المجازي بل بالقرينة ومن فسره بتعيين اللفظ بازاء المعنى ففي المجاز وضع نوعي فهو مثل المركب وبهذا التردد صرح السيد في حواشي العضد وقال ان الخلاف بين من قال ان المجاز موضوع او غير موضوع لفظي اه (قوله وقد ذكرت الفرق بينهما من ثلاثة اوجه الخ) ظاهر كلامه في الاوجه الثلاثة التي ذكرها ان النسبة ما بينهما التباين كما قال الموضح (قوله وفي شرح المحصول قد ذكرت خمسة عشر وجها الخ) منها ان دلالة اللفظ مشروطة بالحياة بخلاف الدلالة باللفظ فان الاصوات يصح قيامها بالجماد ومنها ان الاولى مسببة عن الثانية اذ الفهم انما نشا عن النطق ومنها انه متى وجدت دلالة اللفظ وجدت الدلالة باللفظ لان فهم المسمى من النطق فرع النطق باللفظ وقد توجد الدلالة باللفظ دون الاخرى لعدم تفطن السامع لصارف او لعدم معرفة لغته ومنها ان الدلالة باللفظ اتفق العلماء على انها من المصادر السيالة التي لا تبقى زمانين واختلفوا في دلالة اللفظ هل تبقى ام لا وهذا بعض الوجوه التي ذكرها في شرح المحصول وفي ذلك هذا القدر كفاية وفي بعض منها ما يدل على ان النسبة بين الدلالة باللفظ ودلالة اللفظ العموم والخصوص والدلالة باللفظ اعم

فيه نكادة وفي النفس منه شيء (والدلالة باللفظ هي استعمال اللفظ اما في موضوعه وهو الحقيقة او في غير موضوعه وهو المجاز والفرق بينهما ان هذه صفة للمتكلم والفاظ قائمة باللسان وقصبة الرئة . وتلك صفة للسامع وعلم او ظن قائم بالقلب ولهذه نوعان وهما الحقيقة والمجاز لا يعرضان لتلك وانواع تلك ثلاثة لا تعرض لهذه) الباء في الدلالة باللفظ للاستعانة لان المتكلم يستعين بنطقه على افهام السامع ما في نفسه فهي كالباء في كتبت بالقلم ونجرت بالقدوم . والتفرقة بين الدلالة باللفظ ودلالة اللفظ من مهمات مباحث الالفاظ وقد ذكرت ههنا الفرق بينهما من ثلاثة اوجه وفي شرح المحصول ذكرت خمسة عشر وجها وهذه الثلاثة تكفي في هذا المختصر وقولي او في غير موضوعه وهو المجاز يتعين ان يزاد فيه العلاقة بينهما فان بدونها لا مجاز ووجه تنويع دلالة اللفظ الى العلم او الظن ان الانسان اذا فهم من كلام انسان

الكلام على الفصل الخامس
في الفرق بين الكلي والجزئي

(قوله ينبغي ان يشاهد الفرق الخ) حاصل ما اشار اليه من الفرق بين قولنا في تعريف الكلي لا يمنع تصوره من الشركة وبين قولنا انه قابل للشركة ان العبارة الاولى تصدق بامتناع الشركة وبوجودها وذلك لان نفي المانع من الشركة لا يلزم منه وجود الموجب لها لان مع نفي المانع الخاص قد يتحقق المنع من جهة اخرى اما بمانع آخر او بالذات وان العبارة الثانية لا تصدق الا بوجود الشركة بالفعل ولتعبير اهل الميزان بالعبارة الاولى جعلوا من اقسام الكلي واجب الوجود مع استحالة الشركة في نفس الامر ولو عبروا بالعبارة الثانية لما صح الجعل المذكور والمص ترك هذا القسم مع تعبيره بالعبارة الاولى لما في اطلاق لفظ الكلي على الذات العلية من الايهام الذي يمنع منه الشرع فيحق ان يتنحى عن التعبير به هذا الامام وتفصيل ما في المقام بالنظر لما للكلي من الاقسام ان يقال ان المناطقة المتقدمين على ابن سينا قسموا الكلي ثلاثة اقسام مالم يوجدمنه شيء وما وجدمنه واحد فقط وما وجدمنه افراد فجاء المتاخرون وقسموا كل قسم من الثلاثة الى قسمين فصارت الاقسام ستة فقسموا الاول الى ما يستحيل وجوده كالجمع بين الضدين مثل السواد والبياض والى ما يمكن وجوده وان لم يوجد ولا يلزم من عدم الوجود عدم الامكان وذلك كبحر من زئبق وقسموا الثاني الى ما يستحيل وجود غيره معه كواجب الوجود والى ما يمكن وجود غيره معه كشمس قال الخبيصي اثر ما مثل بواجب الوجود للقسم الاول من هذين القسمين واعلم ان مفهوم الواجب انما يكون كليا بالنظر الى حصوله في العقل اما اذا لوحظ مع حصوله في العقل برهان التوحيد فلا يكون كليا لانه لايمكن فرض الاشتراك ح اه قال العطار ولا جزئيا ايضا لان الجزئية كالكلية انما تكون بالنظر الى مجرد الحصول من غير نظر للخارج ولا للدليل العقلي اه وقسموا الثالث الى ما وجد منه افراد متناهية كالكواكب السيارة وكالافلاك والى ما وجد منه افراد غير متناهية وقد مثل له الخبيصي بالنفوس الناطقة عندمن يقول

معنى قد يقطع به وقد يظن من غير قطع وهو كثير في الكلام (**الفصل الخامس الفرق بين الكلي والجزئي** فالكلي هو الذي لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه سواء امتنع وجوده كالمستحيل او امكن ولم يوجد كبحر من زئبق اووجد ولم يتعدد كالشمس او تعدد كالانسان وقد تركت قسمين احدهما محال والثاني ادب والجزئي هو الذي يمنع تصوره من الشركة فيه) ينبغي ان يشاهد الفرق بين قولنا ان تصور الكلي لا يمنع من الشركة وبين قولنا انه قابل للشركة فان تصوره اذا لم يمنع يكون المانع من الشركة منفيا ولا يلزم من نفي المانع وجود الموجب لان مع نفي المانع الخاص قد يتحقق المنع من جهة اخرى اما بمانع آخر او بالذات بان يكون المنع غير معلل بامر خارج كما نقول : ان السواد لا يمنعه كونه جامعا للبصر ان يكون علما لان امتناع كونه علما لذاته غير معلل . وكذلك الواحد ربع عشر الاربعين فيستحيل عليه ان يكون نصف عشر الاربعين لذاته مع ان تصوره بما هو تصوره لا يمنع من جواز ذلك عليه نستحضر في ذهننا مقدمة حسابية وهو ان ربع الاربعة واحد والاربعة عشر الاربعين فالواحد ربع عشر الاربعين اما مجرد التصور فلا فظهر ان قولنا لا يمنع تصوره من الشركة لا يوجب ان يكون قابلا للشركة بل قد تمتنع عليه الشركة كما تقدم وقد يقبلها كما في مفهوم الانسان فان تصوره لا يمنع من وقوع الشركة وهو قابل لها

يقدم العالم وعدم التناسخ فان النفوس المجردة عن الابدان غير متناهية العدد عنده واما من يقول بالتناسخ فالنفوس الناطقة متناهية عنده وقد عدل الجلال الدواني عن هذا التمثيل الى التمثيل بمعلوم الله ومقدوره قال ميرزا هو عدل عن التمثيل بالنفوس الناطقة الانسانية كما هو المشهور ليوافق مذهب الفلاسفة والمتكلمين فان معلومات الله ومقدوراته غير معلومة عندهما بخلاف النفوس الناطقة فان عدم تناهيها مختص بمذهب الفلاسفة اه وقد مثل لهذا القسم ايضا الشيخ الملوي بصفة فان افرادها غير متناهية اذ انها الصفات الوجودية القديمة القائمة بذاته تعالى وهي لا نهاية لها كما دل الدليل على ذلك من السنة (فان قلت) يلزم من وجود هذا القسم محال وهو وجود مالا نهاية له وقد قامت البراهين كبرهان التطبيق على استحالة ذلك (قلت) ما مثلنا به لهذا القسم لا استحالة فيه وذلك لان البراهين التي اقيمت على بطلان وجود مالا نهاية له انما تنتهض بالنسبة الى الحادث لا القديم وقد وقع التمثيل به اذا علمت هذا فقول المص وقد تركت قسمين احدهما محال الخ يقال عليه لا استحالة على ما مثلنا والى اجمال ما فصلناه اشار ابن عاصم في مهيع الاصول بقوله

وان يكن لا يمنع التعددا في الذهن فالكلي يدعى ابدا
وهبه في الخارج ذا تعدد او واحد كالشمس اولم يوجد

وفيه اشارة الى اقسام ثلاثة للكلي وهي ما قسمه اليها المتقدمون اه

(قوله فهذا الفرق الخ) اي بين لا يمنع وبين قبول الشركة بان الاول يجامع الشركة في نفس الامر وامتناعها بخلاف الثاني هو الموجب لجعل المناطقة من اقسام الكلي الواجب الوجود لتعبيرهم في حقيقتهم بلا يمنع (قوله برهان التمانع وغيره الخ) من جملة ادلة الوحدانية المقررة في اصول الدين برهان التمانع وهو من مشهور الادلة بين المتكلمين قال السعد في شرح عقائد النسفي وهو المشار اليه بقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وتقريره انه لو امكن الالاهان لامكن بينهما تمانع بان يريد احدهما حركة زيد والاخر يريد سكونه لان كلا منهما ممكن في نفسه وكذا تعلق الارادة بكل منهما اذ لا تضاد بين الارادتين بل بين المرادين وح اما ان يحصل الامر ان فيجتمع

وواقعة فيه وكذلك جميع الاجناس والانواع فهذا الفرق هو الموجب لقول ارباب علم المنطق ان اقسام الكلي واجب الوجود . فان مجرد تصور ان للعالم الاها هذا بمجرده لا يكفينا في حصول العلم بالوحدانيه حتى نستحضر مقدمات برهان التمانع او غيره وحينئذ يحصل العلم بالوحدانية اما مجرد التصور فلا فصار التصور غير مانع بما هو تصور وهو مع ذلك يستحيل عليه الشركة في نفس الامر كما قلنا في الواحد مع نصف عشر الاربعين لكن اطلاق لفظ الكلي على واجب الوجود سبحانه وتعالى فيه ايهام تمنع من اطلاقه الشريعة فلذلك قلت تركته ادبا . واما القسم المستحيل فهو انهم يقولون المتعدد قد يكون متناهيا كالافلاك فانها عدد محصور وغير متناه كالانسان بناء منهم على قدم العالم وانه قد دخل في الوجود منه افراد غير متناهية . وكذلك في جميع الانواع ولما قامت البراهين على حدوث العالم كان هذا القسم مستحيلا فاقسام الكلي عندهم ستة وهي في هذا الكتاب اربعة . اذا ظهر الفرق بين الكلي والجزئي فينبغي ايضا ان يعلم من ذلك الكلية والكل والجزئية والجزء فالكلية هي الحكم على كل فرد فرد بحيث لا يبقى فرد كقولنا كل رجل يشبعه رغيفان غالبا فالحكم صادق باعتبار الكلية دون الكل والكل هو القضاء على المجموع من حيث هو مجموع . كقولنا كل رجل يشيل الصخرة العظيمة . فهذا الحكم صادق باعتبار الكل دون الكلية . والجزئية هي الحكم على بعض افراد الحقيقة من غير تعيين كقولنا بعض الحيوان انسان والجزئي هو الشخص من كل حقيقة كلية . والجزء هو ما تركب

منه ومن غيره كل كالخمسة مع العشرة وجميع هذه الحقائق لها موضوعات في اللغة . فصيغة العموم للكلية . واسماء العدد للكل والمنكرات للكلي والاعلام للجزئي وقولنا بعض الحيوان انسان وبعض العدد زوج للجزئية وقولنا جزء موضوع للجزء وهذه الحقائق يحتاج اليها كثير في اصول الفقه فينبغي ان تعلم (الفصل السادس في اسماء

الالفاظ . المشترك هو اللفظ الموضوع لكل واحد من معنيين فاكثر كالعين وقولنا كل واحد احتراز من اسماء العدد فانها لمجموع المعاني لا لكل واحد ولا حاجة لقولنا مختلفين فان الوضع يستحيل للمثلين فان التعيين ان اعتبر في التسمية كانا مختلفين وان لم يعتبر كانا واحدا والواحد ليس بمثلين) جرت عادة المصنفين ان يقولوا هو اللفظ الموضوع لمعنيين مختلفين فيندرج في لفظهم اسماء الاعداد فان لفظ الاثنين يصدق عليه انه وضع لمعنيين وهما الوحدتان اللتان تركب منهما مفهوم الاثنين ولفظ الثلاثة يصدق عليه انه وضع لاكثر من معنيين وكذلك بقية اسماء العدد مع انها كلها غير مشتركة فيكون الحد غير مانع فقلت انا لكل واحد لتخرج اسماء الاعداد لانها للمجموعات لا لكل واحد ويقولون ان مختلفين يحترز به عن الاسماء المتواطئة كلفظ الانسان فانه يتناول جميع الاناسي وهي متماثلة من حيث انها اناسي مع ان اللفظ غير مشترك وهذا لا يحتاج اليه فان لفظ الانسان وغيره من اسماء الانواع والاجناس انما وضع للقدر المشترك بينها لا لها والمشترك مفهوم واحد فما وضع اللفظ الا لواحد وقد خرج هذا بقولي لمعنيين فلا حاجة الى اخراجه بقيد آخر لانه حشو في الحد بغير فائدة والوضع للمتماثلين مستحيل لما ذكرته من البرهان في الاصل وقولي فصاعدا لان الاشتراك قد يقع بين اكثر من اثنين كالعين وغيره من الالفاظ وبين المعنيين كالقرء للحيض والطهر والجون للابيض والاسود (فائدة) ينبغي ان يفرق بين اللفظ المشترك وبين اللفظ الموضوع للمشترك لان اللفظ الاول مشترك والثاني لمعنى واحد مشترك واللفظ ليس بمشترك والاول مجمل والثاني ليس بمجمل لا تحاله مسماة (والمتواطيء هو اللفظ الموضوع لمعنى كلي مستوفي محالة كالرجل والمشكك هو اللفظ الموضوع لمعنى كلي مختلف في محالة اما بالقلة والكثرة كالنور بالنسبة الى السراج والشمس او بامكان التغير واستحالته كالوجود بالنسبة الى الواجب والممكن او بالاستغناء

الضدان اولا فيلزم عجز احدهما وعجز احدهما امارة الحدوث والامكان لما فيه من شائبة الاحتياج فامكان التعدد مستلزم لامكان التمانع المستلزم للمحال وهو اجتماع الضدين او عجز احدهما فيكون التعدد محالا وقوله وغيره اي من ادلة الوحدانية

الكلام على الفصل السادس في اسماء الالفاظ

(قوله فان التعيين ان اعتبر الخ) حاصل ما اشار اليه من استحالة الوضع لمعنيين متماثلين ان التعيين ان اعتبر دخوله في التسمية بناء على من يقول في تفسير الوضع هو تعيين اللفظ للدلالة على المعنى بنفسه اي تخصيصه من بين سائر الالفاظ بانه لهذا المعنى الخاص فهذا التعيين يقتضي المغايرة بين المعنيين المعينين الذي عين اللفظ لكل واحد منهما بخصوصه كلفظ عين الذي عين للباصرة بعينها وللجارية بعينها والمغايرة تقتضي المخالفة فثبت عدم صحة الوضع للمثلين على هذا الاعتبار وان لم يعتبر التعيين في التسمية كان واحدا لعدم المغايرة التي اقتضاها التعيين المنتفي على هذا الاعتبار واذا كان واحدا فالواحد ليس بمثلين

مبحث الكلام على المتواطي والمشكك

(قوله المتواطي هو اللفظ الخ) قسم الرازي في شرح المطالع اللفظ الكلي بالنظر الى معناه الى المتواطي والمشكك وذلك لانه اما ان يكون معناه مستويا في افراد معناه الخارجية والذهنية كالانسان والشمس فان الانسان مستو معناه في افراده الخارجية لا يزيد معناه في احدهما على الاخر والشمس مستو معناه في افراده الذهنية وهذا يسمى بالمتواطي ماخوذ من التواطي اي التوافق لتوافق افراده في معناه واما ان يكون معناه ليس بمستوفي افراده بل مختلف والاختلاف بالاولوية والاقدمية والاشدية والوجود مثال للمشكك

باقسامه الثلاث فانه في الواجب اولى منه في الممكن واقدم لان حصوله في الواجب قبل حصوله في الممكن واشد لان آثار الوجود في الواجب اكثر كما ان آثار البياض وهو تفريق البصر في بياض الثلج اكثر مما هو في بياض العاج وانما سمي مشككا لان افراده مشتركة في اصل المعنى ومختلفة باحد الوجوه الثلاثة فالنـاظر اليه ان نظر الى جهة الاشتراك اوهمه انه متواطي لتوافق افراده فيه وان نظر الى جهة الاختلاف اوهمه انه مشترك كانه لفظ له معان كالمعين فالناظر فيه يشكك هل متواطي او مشترك فلهذا سمى بهذا الاسم اه وفسر الشيخ عبدالحكيم في حواشي القطب الاولوية بالاحقيـة والا ليقيـه وفسر الاقدمية بالتقدم بالذات اذ لا اعتبار للتقدم بالزمان في التشكيك فلا يقال الماهية الانسانية اسبق في آدم منهـا في غيره فيلزم ان تـكون من المشكك وفسر الاشدية بان يكون في البعض بحيث ينتزع العقل منه بمعونة امثال ما في البعض الاخر اه (قوله والمشكك الخ) نقل المص في شرح المحصول انه بكسر الكاف قال لانه يشكك السامع وهو الذي يقتضيه كلام الرازي المتقدم ونقل الزركشي في تشنيف المسامع عن الهندي فتح الكاف فيه على انه اسم مفعول لكون الناظر يتشكك فيه في ذلك اه (قوله واصل القسمة الخ) في حواشي الصبان عن الملوي اعلم ان النسب الخمسة اعني التواطىء والتشاكك والترادف والتباين والاشتراك اربعة اقسام لان ثنتين منهما بين معنى اللفظ وافراده وهما التواطوء والتشاكك وواحدة بين اللفظ ومعناه وهو الاشتراك وواحدة بين اللفظ ولفظ آخر وهي المترادف وواحدة بين معنى لفظ ومعنى لفظ آخر وهي التباين وما يقع من الحكم بالتباين بين الالفاظ فهو بالنظر الى معانيها لا اليها نفسهـا (قوله سوءال قوي الخ) في التوضيح ما يقتضي ان المورد لهذا السوءال هو الفهري وفي حاشية شيخ الاسلام زكريا على جمع الجوامع ما يقتضي ان المورد له هو ابن التلمساني حيث قال ما نصه واورد ابن التلمساني على المشكك وقال لا حقيقة للمشكك لان ما به التفاوت

(١) لا خلاف بين النقلين فان ابن التلمساني فهـري النسب و به يعبر حلولو اه

والافتقـار كالموجود بالنسبة الى الجوهر والعرض) المتواطي مشتق من التواطىء الذي هو التوافق يقـال تواطا القوم على الامر اذا اتفقوا عليه ولما توافقت محال مسمى هذا اللفظ في مسمـاه سمي متواطئـا والمشكك من الشك لانه يشكك الناظر فيه هل هو مشترك او متواطىء فان نظر الى اطلاقه على المختلفات قال هو مشترك كالقرء او الى ان مسماه واحد قال هو متواطىء . والمشترك ماخوذ من الشركة شبهت اللفظة في اشتراك المعاني فيهـا بالـدار المشتركة بين الشركاء . والمترادفة من الردف شبه اجتماع اللفظين على معنى واحد باجتماع الراكبين على ردف الدابة وظهرها . والمتباينة من البين الذي هو الافتراق والبعد شبه افتراق المسميات في حقائقهـا بافتراق الحقائق في بقاعها . واصل القسمة فيها رباعية وهي ان اللفظ والمعنى اما ان يتـكثرا معا وهي المتباينة او يتحـدا معـا . كزيد والانسان وهي المتواطئة . او يتكثر اللفظ فقط وهي المترادفة . او المعنى فقـط وهي المشتركة . وقولنا في المتواطئة الموضوعة لمعنى كلي احتراز عن العـلم فانه لجزئي . وقولنـا مستوفي محالة احتراز عن المشكك فانه مخـتلف في محاله . وقولي في المشكك مختلف في محاله احتراز عن المتواطىء فانه مستوفي محاله فلا فارق بينهما الا التساوي والاختلاف في المحال ثم الاختلاف قد يقع بكثرة الافراد وقلتها كالنور فان افراد النور في الشمس اكثر وفي السراج اقل وقـد يكون بامتنـاع التغيير وقبوله كالوجود فان الوجود الواجب لا يقبل التغيير ولا الفناء ولا العدم ولا الزوال . والوجـود المـكن بخلاف ذلك فصار وجوب الوجود وامتناع التغيير كالكثرة في الشمس وقبول ذلك كالقلة في السراج وقد يكون بالاستغناء كالجوهر مستغن عن محل يقوم به والعرض مفتقر الى محل يقوم به فكان الاستغناء كالكثرة في الشمس والافتقـار كالقلة في السراج فهذه اسباب التشكيك وهي ثلاثة واصلها الاول . سوءال قوي

ان دخل في التسمية فمشترك والا فهو المتواطيء واجاب عنه الغزالي بان كلا من المتواطيء والمشكك موضوع للقدر المشترك لكن التفاوت ان كان بامور من جنس المسمى فهو المشكك او بامور خارجة عنه كالـذكورة والانوثة والعلم والجهل فهو المتواطيء اهـ وعلى كون المورد هوابن التلمساني والمجيب هو الشهاب المص درج المحقق الاسنوي في شرح المهناج اهـ وفي حواشي السيد على شرح المطالع ما نصه نفى المشكك بعضهم حيث قال ان كان التفاوت داخلا في مفهوم اللفظة كان مشتركا وان كـان خارجا عنـه كـان مفهوم اللفظة وهو اصل المعنى حاصلا مع الكل على السواء اذ لا اعتبـار بذلك الخارج فيكون متواطئا واجيب عنه بان التفاوت خارج عن مفهومه الا انه داخل في وقوعه على افراده وحصوله فيها فاعتباره قسما على حده مقابلا لما ليس فيه هذا التفاوت (قوله وجوابه فاعتبر الخ) بما حرره المص رحمه الله من الفرق بين المشكك والمتواطيء من ان التفـاوت ان كان من جنس المسمى فهو المشكك او بامور خارجة فهو المتواطي يندفع البحث بان المتواطي يكون في بعض الافراد اكثر آثارا واكمل منه في بعض آخر وهنا يدل على التفاوت فيكون مشككا كالانسان اذ بعض افراده كنبينا عليه الصلاة والسلام اكثر واكمل في الخواص الانسانية كالادراك من غيره وحاصل الدفع ان تلك الآثار والخواص خارجة عن المسمى فلا تشكيك

الكلام على ما يتعلق بالمترادف

(قوله والمترادفة الخ) اختلف في وقوع المترادف في الشرع وغيره فالجمهور على وقوعه واستدل في شرح المختصر العضدي على وقوعه بالاستقراء فنحو جلوس وقعود للهياة المخصوصة وسبع واسد للحيوان المفترس وبهتر وبحتر للقصير وسلهب وشوذب للطويل وخالف الجمهور ثعلب وابن فارس فقالا بنفي وقوعه مطلقا قال الاصفهاني وينبغي حمل كلامهم على منعه في لغة واحدة فاما في لغتين فلا ينكره عاقل قالا وما يظن انه مترادف كالانسان والبشر فمتباين بالصفة فالاول باعتبار النسيان وانه يانس والثـاني باعتبـار انه

وهو ان الرتبة العليا والدنيـا قد اشتركتا في مقدار من المسمى وامتازت العليا بزيادة والدنيا بنقص فنقول اللفظ اذ كان موضوعا للمشترك فقط فهذا المشترك مستوفي محاله انمـا صحبه زيادة في محل ونقص في محل آخر واذا كان مستويا كان متواطئا لا مشككا فحصول الاستواء في المحال والاختلاف بغير المسمى لا يقـدح بدليل ان المتواطيء لا بد ان تختلف مسمياته بامور خارجة عن المسمى فان مفهوم الرجل قد اختلف بغير الرجولية من الطول والقصر والعلم والجهل وغير ذلك حتى عد الرجل الواحد بالالف من الرجال وذلك لا يقدح في كونه متااطئا . وان كان اللفظ المشكك موضوعا للمشترك بين محاله بقيد الزيادة في احـد المحلين والنقص في الاخر فهوموضوع لمختلفين فهو مشترك لا مشـكك . فلا حقيقة حينئذ للمشكك بل هواما متواطيء واما مشترك جوابه : ان ما وقع به الاختلاف ان كان من جنس المسمى فهو المشكك فان زيادة النور نور او من غير جنسه فهـو المتواطيء فان العلم والشجاعة وغير ذلك اجناس آخر مباينة للرجولية وليست منها فوقع الاصطـلاح على ان المختلف بجنسه هـو المشـكك والمختلف بغير جنسه هو المتواطيء واللفظ لم يوضـع في القسمين الا للمشترك مع قطع النظر عن الزيادة والنقص فان قلت . فيتعين تلك ان تزيد في الحد في المشكك فنقول : مختلف في محاله بجنسه حتى يخرج المتواطيء الذي اختلافه بغير جنسه والافحـدك باطل بعدم المـنع لـه لدخول المتواطيء فيه . قلت نعـم جنسه والا فحدك باطل لعدم المنـع ذلك حق (والمترادفة هي الالفـاظ الكثيرة لمعنى واحد كالقمح والبر

بادي البشرة اي ظاهر الجد ورده في الايات بانا نقطع بان العرب تطلق الانسان حيث لا يخطر ببالها معنى النسيان او الانس والبشر حيث لا يخطر ببالها معنى بادي البشرة وذلك يقتضي عدم اعتبار ذلك في المعنى والا لم يتصور اطلاقهم له واستعماله في معناه من غير ملاحظة ذلك مع انه جزء المعنى على هذا التقدير ولا يمكن استعمال اللفظ في معناه من غير ملاحظة جزئية اهـ وذكر في شرح المختصر الاصولي دليل هذا القول بانه لو وقع المترادف لزم ان يخلو الوضع الاخر عن الفائدة واللازم باطل بيان الملازمة ان الواحد كاف في الافهام فلا فائدة للوضع الاخر واما بطلانه فلانه عبث وهو على الحكيم غير جائز واجاب عنه بانا لا نسلم عدم الفائدة بل له فوائد منها تفسير النظم والنثر بان يصح احدهما للقافية دون الاخر او للفاصلة دون رديفه او يتيسر مع احدهما الوزن دون الاخر ومنها التوسع في التعبير لكثرة الذرائع الى المقصود فيكون افضى اليها ومنها تيسر انواع البديع كالتجنيس بان يوافق احدهما غيره في الحروف دون صاحبه نحو رحبه ولو قال واسعة لعدم التجنيس وخالف الجمهور ايضا الامام الرازي في وقوعه في كلام الشارع قال لانه ثبت على خلاف للحاجة اليه في النظم والنثر وذلك منتف في كلام الشارع واعترض على الامام المص في شرح المحصول وابن السبكي بالفرض والواجب والسنة والتطوع ويجاب بان هاته اسماء اصطلاحية اي اصطلح عليها حملة الشرع وليست شرعية لعدم وضع الشرع لها ويرد على كلام الامام في قوله وذلك منتفان من فوائد المترادف ان احد اللفظين قد يناسب الفواصل دون الاخر وذلك متات في كلام الشارع لاعتبار الفواصل فيه بل قد تقتضيها البلاغة وغاية الامر انا لا نسمي ذلك سجعا لكن هذا امر آخر وراء تحقيق الفائدة كذا في ابن قاسم ثم اعلم انه يجوز على الصحيح ايضا وقوع احد المترادفين مكان الاخر الا فيما تعبد بلفظه كالتكبير في الصلاة والقراءة وحكي للامام المنع مطلقا سواء كان من لغتين او من لغة واحدة وفرق البيضاوي والصفي الهندي بين ما كان من لغة واحدة وبين ما كان من لغتين فاجاز في الاول دون الثاني قال الموضح واختلف اهل مذهبنا في العاجز

عن النطق بتكبيرة الاحرام لكونه اعجميا هل يعبر عنها بلغته او تكفيه النية او يدخل في الصلاة بما دخل في الاسلام اقوال (قوله متى اختلف الخ) قال حجة الاسلام سواء تفاصلت الالفاظ والمعاني كالانسان والفرس او تواصلت كالسيف والصارم فان الصارم دل على موضوعه بوصف الحدة بخلاف السيف ومن ذلك ان يدل كل واحد منهما على وصف الموضوع الواحد كالصارم والمهند فان احدهما يدل على حدته والاخر على نسبته ومن ذلك ان يكون احدهما وصفا والاخر وصف الوصف كالناطق والفصيح اه ومثله في شرح الرازي على الشمسية وزاد قوله ومن الناس من ظن ان مثل الناطق والفصيح ومثل السيف والصارم من الالفاظ المترادفة لصدقهما على ذات واحدة وهو فاسد لان الترادف هو الاتحاد في المفهوم لاالاتحاد في الذات نعم الاتحاد في الذات من لوازم الاتحاد في المفهوم بدون العكس اه اي يلزم من الاتحاد في المفهوم الاتحاد في الذات بدون العكس (قوله وقال الامام فخرالدين الخ) في شرحه للمحصول اثر نقله ما نصه هذا التفسير لم ار احدا يساعده عليه بل نص الزمخشري وغيره على ان المرتجل ما لم يسبق بوضع كغطفان وهو قد اشترط الوضع عكس ما قالوه وكذا قال شرف الدين في شرح المعالم انه لم يوافقه احد من النحاة ومختصرات المحصول تابعته وسيف الدين فسر المرتجل بما فسره هو به ونقله تابعه لانه بعده في التصنيف وان عاصره في الزمان والظاهر ان هذا التفسير غير جيد لانه لم يصغه اصطلاحا لنفسه وانما تعرض في هذا الفصل كله لبيان اصطلاح النحاة من العلم والمنقول والحقيقة والمجاز فكلها اصطلاحات المتقدمين وقد اكثرت المطالعة على هذا الموضع فلم اجد الا ما اخبرنا به قال صاحب كتاب الزينة المرتجل ما انشد القصيدة ارتجالا ماخوذ من الرجل لما كان الواقف على رجل واحدة لا يتمكن من الفكر فسمي الشعر الذي لم يسبق بفكر مرتجلا ولذا اشبه به اللفظ الذي لم يسبق بوضع مرتجلا اه ونقل الاسنوي في شرح المنهاج كلام المص هذا وسلمه وقال بعده ولعل البيضاوي لم يذكره لهذا السبب

والحنطة . والمتباينة هي الالفاظ الموضوع كل واحد منها لمعنى كالانسان والفرس والطير ولو كانت للذات والصفة وصفة الصفة نحو زيد متكلم فصيح) متى اختلف المفهومان بين المسميين فاللفظان متباينان وان كانا في الخارج متحدين كاللون والسواد متحدان في الخارج ولفظاهما متباينان لتغاير المفهومين عند العقل وقد يكونان متعددين في الخارج كالانسان . والفرس (والمرتجل هو اللفظ الموضوع لمعنى لم يسبق بوضع آخر) المرتجل مشتق من الرجل ومنه انشد ارتجالا اي انشد من غير روية وفكرة لان شان الواقف على رجل يشتغل بسقوطه عن فكرته فشبه الذي لم يسبق بوضع بالذي لم يسبق بفكر هذا هو اصطلاح الادباء ذكره صاحب المفصل وغيره فجعفر في النهر الصغير مرتجل وفي الشخص علما ليس بمرتجل لتقدم وضعه للنهر الصغير وكذلك زيد مرتجل بالنسبة الى المصدر الذي تقول فيه زاد يزيد زيدا وغير مرتجل بالنسبة لجعله علما على شخص معين . وقال الامام فخرالدين هو المنقول عن مسماه لغير علاقة ولم اراحدا غيره قاله فيكون باطلا لانه مفسد لاصطلاح الناس فاذا لم يوجد لغيره لم يكن اصطلاحا لغيره فعلى رايه يكون جعفر وزيد في الشخصين المعينين مرتجلين لانهما نقلا لا لعلاقة (العلم هو الموضوع لجزئي كزيد) هذا هو علم الشخص ويكون في الاناسي كزيد والملائكة كجبريل . وقيل في اسم الله تعالى انه علم قاله

مبحث الفرق بين علم الجنس واسم الجنس

(قوله وتحرير الفرق بين علم الجنس الخ) قد اوضح المص الفرق بين هاته الامور الاربعة في خصائصه بما لا مزيد عليه ونصه الخصيصة الرابعة عشر العلمية للاشخاص والاجناس وهي من خصائص الاسماء دون الافعال والحروف فلم يضعوا من صيغ الافعال والحروف علما على شيء بطريق الاصالة بل قد يكون العلم في الاسماء منقولا عن فعل ماض كشمر وكعسف اسما رجلين او مضارع كتغلب ويشكر اسمان لقبيلتين اما بطريق الاصالة فلم يوجد علم على شيء ولم يوجد في الحروف لا بطريق الاصالة ولا بطريق النقل فيما علمت وما رايته من منقولات النحاة ثم العلم ينقسم الى اقسام احدهما علم الشخص نحو زيد من الاناسي ولاحق من الخيل وثانيها علم الجنس حيوان كاسامة للاسد وثعاله للثعلب وغير ذلك وثالثها اعلام المعاني كسبحان علم على التسبيح وشعوب علم على الموت وكيسان علم على القدرة وبر علم على المبرة ورابعها اعلام اجناس في الزمان نحو غدوة وبكرة وسحرا اذا اردتها من يوم بعينه هي اعلام ولا تنون ولا تنصرف للتانيث والعلمية وفي سحر العلمية والعدل على ما تقرر في علم النحو وخامسها اعلام اجناس صيغ الالفاظ وهي صيغ التفعيل التي يوزن بها كقولك فعلان الذي مونثه فعلى وافعل صفة لا ينصرف ووزن طلحة فعله ووزن اصبع افعل فهذه اعلام اجناس في الوضع الاول وسادسها اسماء التوكيد نحو اجمعون واكتعون الى ان قال اذا عرفت اقسام العلم فاعلم ان هاهنا موضعا لايكاديوجد من يحرره وهو الفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس ولقد دخل شمس الدين الخسروشاهي مفيد الانام فخر الدين الديار المصرية وكان يقول لنا ليس في الديار المصرية من يعرف الفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس ولقد صدق فاني طول عمري لم ار من الفضلاء من يعرفه غير الشيخ شمس الدين الخسروشاهي وعنه انقله لا عن غيره وتحرير الاشكال فيه ان لفظ الاسد يصدق على مالايتناهي من افراد جنسه وهو نكرة في نفسه ليس بعلم ولا يخص شخصا دون شخص واسامه كذلك يصدق على مالايتناهى على افراد هذا الجنس لا يخص واحدا

صاحب الكشاف لجريان النعوت عليه فيقال الله الملك القدوس وتجري الاعلام في الحيوان البهيمي نحو داحس والغبراء للخيل والبلاد كمكة . والجبال كاحد . والانهار كالنيل والبقاع كنجد وتهامة . واما علم الجنس كاسامة وثعالة فانه موضوع لكلي بقيد تشخصه في الذهن فيصدق اسامة على كل اسد في العالم وثعالة على الثعلب اين وجد وكذلك جميع اعلام الاجناس وقد . ذكر منها صاحب المفصل جملا كثيرة . وتحرير الفرق بين علم الجنس واسم الجنس وهو من نفائس المباحث ومشكلات المطالب وكان الخسروشاهي يقرره ولم اسمعه من احد الا منه وكان يقول : ما في البلاد المصرية من يعرفه غيري وهو ان الوضع فرع عن التصور فاذا استحضر الواضع صورة الاسد ليضع لها فتلك الصورة الكائنة في ذهنه هي جزئية بالنسبة الى مطلق صورة الاسد فان هذه الصورة واقعة في هذا الزمان ومثلها يقع في زمان آخر وفي ذهن شخص آخر

دون واحد منه واي فرد صدق عليه اشـد صدقا من اسامه فيلزم بالضرورة ان يكون اسم جنس لا علم جنس لان الفرق لغير خصيصية لا يتصور وانما فرقنا بين زيد فقلنا هو علم وبين الانسان لم نقل علما لان زيدا يخص شخصا معينا وانسانا لا يخص معينا فجعلنا الخاص علما والشائع نكرة ليس بعلم فاذا وجدنا لفظين شائعين في جنس كيف تقول احدهما اسم علم والاخر اسم جنس هذا ترجيح من دون مرجح وهو محال فكيف يعتقد انه واقع هذا تحرير الاشكال (والجواب عنه) ان لفاعله دليلا وفيه تحقيق وفرق اما الدليل فان وجدناهم يقولون مررت باسامه فـلا يخفضونه ولا ينونونه ومررت باسـد فينونونه ويخفضون فقلنا لا مانع لاسامه من الصرف الا انه اجتمع فيه العلمية وتانيث الهاء فاستدللنا على الموثر بالاثر فهذا هو الـدليل واما التحقيق والفرق فهو ان الوضع فرع التصور فلا يضع الواضع لفظة الشيء حتى يتصوره فاذا حضرت صورته في ذهنه فحينئذ يضع لها فتلك الصورة الحاضرة في ذهنه هي فرد من افراد تصور ذلك الجنس بدليل انها تعقبها الغفلة وتاتي بعد الغفلة صورة اخرى مماثلة للاولى وبدليل انه يقع في ذهن عمر صورة اخرى مساوية للصورة الكائنة في ذهن زيد وبهذا التقرير يظهر لك ان هذه الصورة الحاضرة الكائنة في ذهن الواضع فرد من افراد صورة الاسد وانها فرد مشخص من التطورات نسبتها للصورة كنسبة زيد لمعنى الانسان فكما ان زيدا شخص معين من جنس الانسان فهذه الصورة شخص معين من جنس تصور الاسد اذا تقرر هذا فهذه الصورة المشخصة الواقعة في ذهن الواضع فيها اعتباران احدهما تشخيصها وتعيينها والثاني ما اشتملت عليه من مطلق الصورة الذي هو قدر مشترك بين جميع تصورات الاسد فان كل فرد من جنس لابد ان يكون فيه القدر المشترك بين افراد ذلك الجنس فكلما استلزم زيد مطلق الانسان تستلزم هاته الصورة مطلق الصورة اذا تقرر ان فيها اعتبارين فاذا وضع الواضع لفظا من هذه الصورة من جهة خصوصها وتعينها وتشخصها فذلك اللفظ هو علم الجنس وهو اسامة مثلا وان وضع لها من جهة عمومها وكونها صورة لاهـذه الصورة المعينة بل القدر المشترك الذي اشتملت عليه فهذا اللفظ هو اسم الجنس وهو

الاسد مثلا وهذا التقرير مناسب للعلمية فان زيدا انما كان علما لكونه وضع للماهية بوصف التشخيص فكذلك هذه الصورة اذا وضع لهذا بوضع التشخيص الذهني لان ذلك اللفظ علم للجنس **فيكون الفرق بين اسم الجنس** وعلم الجنس ان علم الجنس وضع الصورة الذهنية بوصف التشخيص الذهني واسم الجنس وضع لها من حيث عمومها لا من جهة خصوصها ويكون الفرق بين علم الجنس وعلم الشخص ان علم الجنس وضع للماهية بوصف التشخص الذهني وعلم الشخص وضع للماهية **بوصف الشخص الخارجي فقد وجد** الفرق بين الثلاثة فان (قلت) اذا كان علم الجنس هو اللفظ الموضوع للصورة الذهنية بوصف التشخص الذهني فيكون موضوعا لشخص معين كما قلت والشخص المعين كيف يصدق على ما لا يتناهى باعتبار قدر مشترك بين تلك الافراد وانما يصدق باعتبار قدر مشترك اذا كان موضوعا له ولو كان موضوعا لمشترك كيف يكون من ذلك الوجه موضوعا لشخص معين والتعيين والتشخيص ينافي التجريد والامر الكلي فكيف يصدق ما وضع للشخص على افراد باعتبار امر كلي على صفة عدم النهاية مع ما بينهما من التضاد بل لا يصدق ما لشخص الا على ذلك الشخص بعينه دون غيره فمتى كان يصدق على ما لا يتناهي باعتبار مشترك بينهما لم يكن موضوعا لمعين وانتم ادعيتموه (قلت) سوءال حسن والجواب عنه ان الصورة الكائنة في الذهن هي مجردة من الاشخاص فانا اذا جردنا زيدا عن مشخصاته لم يبق الا الصورة الاولى التي تعينت بعد تجريد زيد وكذلك اذا جردت جميع اشخاص نوع او جنس لم يبق منها كلها بعد التجريد الا صورة واحدة فكذلك الصورة الحاصلة في الذهن من مفهوم الاسد هي مجردة من جميع اشخاصه وكل مجرد من اشخاص هو كائن في تلك الاشخاص قبل التجريد والا لما وجد بعد التجريد واذا كان الحاصل بعد التجريد كائنا في المجردات قبل التجريد صدق وهو في الذهن على جميع الاشخاص لوجوده فيها فهذا سر دقيق يعيي دركه اكثر الفضلاء وقد باحثت فيه جماعة من اعيان العلماء فصعب عليهم تحقيقه وضبطه فتامله حق التامل وقد ظهر لك الفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس وعلم الشخص وانها امور متباينة

اه كلامه فهذا الفرق الذي ذكره المص عن شيخه المحقق الخسروشاهي درج عليه غير واحد من فحول علماء العربية كالشيخ جمال الدين ابن هشام في مغنى اللبيب في الكلام على الواو وقع مثله في الجنى الداني لابن ام قاسم وهو الماخوذ من كلام سيبويه وعليه درج جمهور الاصوليين واليه اشار تاج الدين السبكي في جمع الجوامع في مسالة اللفظ والمعنى ان اتحدا الخ بقوله والعلم ما وضع لمعين لايتناول غيره فان كان التعيين خارجا فعلم الشخص والافعلم الجنس وان وضع للماهية من حيث هي فاسم الجنس اه ويوافق علم الجنس فيما ذكر المقيد واسم الجنس المعرف بال التي لتعريف الماهية الا ان الفرق بينه وبين الاخير من جهة ان دلالة علم الجنس على الماهية المعينة في الذهن بجوهره واسم الجنس المعرف دلالته على ذلك بالالة ويوافق اسم الجنس فيما ذكر المطلق فان كلا منهما يدل على الماهية بلا قيد ويقابلها النكرة اذ هي موضوعة للماهية بقيد وحدة ما ويعبر عنها بالفرد المنتشر وبواحد لابعينه فالنكرة واسم الجنس والمطلق امور متغايرة في المفهوم وان كانت متساوية في الماصدق والى هذا ذهب جمهور الاصوليين وقال الامدي وابن الحاجب اسم الجنس موضوع للماهية بقيد الوحدة فهو النكرة بعينها ويرادفها المطلق فالثلاثة عندهما مترادفة مفهوما وما صدقا وبما قالاه في مدلول اسم الجنس صرح سيد المحققين في شرح المفتاح والى هذا الخلاف اشار تاج الدين السبكي في جمع الجوامع في الكلام على المطلق والمقيد بقوله المطلق الدال على الماهية بلا قيد وزعم الامدي وابن الحاجب دلالته على الوحدة الشائعة توهماه النكرة اه وقد بقي في المقام فرقان منسوبان لفارسي حلبة التحقيق وفرقدي سماء الكمال العلامة تاج الدين وولده الجلال نقلهما المحقق البدر الدماميني في شرح مغني اللبيب عن الجلال السبكي في طبقاته وقد شنف بما اظهره من الفرق فيهما المسامع وخالف مادرج عليه من الفرق في جمع الجوامع ونص كلامه مسالة معروفة بالاشكال موصوفة بمغالبة الرجال مشهورة بالفرسان مذكورة لتصحيح الاذهان اسم الجنس موضوع للماهية من حيث هي باعتبار وقوعها على الافراد وعلم الجنس موضوع لها مقصودا به تمييز الجنس

عن غيره من غير نظر الى الافراد هذا هو الذي كان الشيخ الامام يختاره في الفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس وقد ذكرت ذلك مبسوطا في منع الموانع وانا قائل بما قاله الوالد رحمه الله تعلى غير ان لي فيه زيادة ونقصا ومعه مباحثة اما الزيادة فاني لا اشترط في اسم الجنس اعتبار وقوعه على الافراد وانما اكتفي بملاحظة الواضع عند الوضع للافراد فاقول اسم الجنس موضوع للقدر المشترك بين الصورة الذهبية والخارجية ملاحظا فيه الصورة الخارجية فلك ان تجعل قول الشيخ الامام باعتبار وقوعها على الاوراد ما ذكرناه فلا يكون ما ذكرناه زيادة ولك ان تجعل اسم الجنس مشروطا فيه الصورة الخارجية فلا يكون ما في الذهن موضوعا له وهو الظاهر من كلامه غير اني لا نراه واما النقص فقوله في علم الجنس انه الموضوع للماهية مقصودا به التمييز ان عنى بقصد التمييز مطلق التمييز فكل موضوع هكذا قصد تمييزه عن غيره وان عنى امرا ءاخر فلا بد من بيانه فانا انقص هذا القيد واقول علم الجنس هو الموضوع للماهية غير معتبر فيه الافراد ثم قال الشيخ الامام تفريعا على الفرق الذي ابداه اذا دخلت ال الجنسية على اسم الجنس ساوى علم الجنس واقول ينبغي على هذا ان لا تدخل على اسم الجنس الالف واللام الجنسية الا اذا صحبها العموم واما اذا اقتصر على اصل الحقيقة فالمعنى مستفاد قبل دخول ال ونظير ذلك قول الشيخ الامام في كل انها لا تدخل على المفرد المعرف باللام اذا اريد بكل منهما العموم لعدم الفائدة ثم قال ويستنتج من هذا ان علم الجنس لا يثنى ولا يجمع لان التثنية والجمع انما يكونان للافراد (قلت) وهذا صحيح فلا ينبغي تثنيته وجمعه الا على تاويل وتحصل من هذا ان الواضع يتصور الماهية ثم قد يضع لها من حيث هي وقد يضع لها بقيد يعنها في الخارج وقد يضع لها للصورة الحاصلة في ذهنه وقد يضع لها الصورة في الذهن غير مخصص لها بالوضع وقد يضع لها ملاحظا الافراد الخارجية غير مخصص لها بالوضع فهذه خمسة اقسام واسم الجنس عندي منها الخامس وعلم الجنس الرابع وكان الخسروشاهي يقول علم الجنس موضوع لها بقيد التشخص الذهني واسم الجنس الموضوع لها بدون ذلك القيد فجعل

على الجنس الصورة الثالثة مما ذكرناه واسم الجنس الصورة الاولى وكان يتبجح بهذا الفرق واعترض عليه الشيخ الامام بانه ينبغي ان يشترط ان يكون الوضع لصورة ذهنية واحده لان العلم انما يكون كذلك وح لا يصدق على غيرها من الصور قال وبهذا يفسد فرقه لان اسامه ونحوه من اعلام الاجناس لا يختص بواحد قال فان اخذ في وضعه للصورة الذهنية ما يشبهها من الصور او المنتزع من بينها ساوى الوضع الخارجي فكيف يجعل احدهما علما والاخر نكرة قال فالحق ان العلم انما يكون موضوعا لشخص واحد لا تعدد فيه وانما العرب اجرت على اسامه ونحوه حكم الاعلام ولعلهم شبهوا الصورة الذهنية وان اختلفت بالصورة الواحدة فيتم ويصح ما قاله الخسروشاهي (قلت) ان تم هذا الوجه فلا يتم من جهة قوله بقيد الشخص الذهني فانه صريح في ان الوضع لصورة شخصية في الذهن اخص من سائر الصور وقول الشيخ الامام العلم انما يكون لواحد لا تعدد فيه اقول ذلك العلم التحقيقي وهو علم الشخص وهو الموضوع للماهية بقيد تعينها وتشخصها في الخارج بالنسبة الى واحد معين وليس الكلام فيه انما الكلام في علم الجنس فلم قال انما يكون لواحد معين (فان قلت) وهل يكون العلم لمتعدد (قلت) قال النحاة في باب غير المنصرف العدل تحقيقي وتقديري وفسروا التقديري بانه الذي اضطررنا اليه حين وجدناهم يعاملونه معاملة المعدول بان منعوه من الصرف واقول على مساق هذا الشيء رايته لنحوى عصرنا عبد الله ابن هشام رحمه الله تعالى (قد يقال) على ذلك العلم علمان تحقيقي كزيد وعلم تقديري كاسامه فانا انما حكمنا بكونه علما حين وجدناهم عاملوه معاملة الاعلام فمنعوه من الصرف ومن دخول ال ومن الاضافة وصححوا الابتداء به في قولهم اسامة اجرى من ثعاله وجوزوا مجيء الحال منه في قولهم هذا اسامة مقبلا ونعته بالمعرفة دون النكرة ولولا ذلك لقضينا بانه نكره شائع في افراد جنس الاسد فهذا من الاستدلال بالاثر على الموثر وكذلك مسالة العدل سواء الى هنا كلامه اه وانت اذا صعدت النظر في كلام هذا المحقق تجده مصرحا فيما نقله عن الشيخ ابن هشام بان حكمهم على نحو اسامه بكونه علما ليس الا

لمعاملتهم اياه معاملة الاعلام ولهذا قال انه علم تقديري واما معنى العلمية التحقيقية فهي غير موجودة فيه لان مقتضى وجودها هو ان لا يصدق اسامه الا على صورة شخصية في الذهن اخص من سائر الصور لا ان يصدق على ما لا يتناهى وما سبق لنا نقله عن مصنفنا الشهاب فيما اوضح به في خصائصه فرق شيخه من السوءال والجواب يقتضي خلاف هذا الكلام وذلك لانه يقتضي انه علم تحقيقي واستشعر ورود السوءال بان الصدق على كثيرين ينبو عن كونه علما تحقيقي فاورده في السوءال واجاب عنه بما تقدم بسطه وحاصله ان الصدق على كثيرين لا ينافي علميته لانه انما جاء من جهة ان هاته الصورة المعينة في الذهن هي مجردة عن جميع اشخاصه وذلك يقتضي وجودها في الاشخاص قبل التجريد والا لما وجدت بعده واذا كانت كذلك صدقت على كثيرين لوجودها فيها (فان قلت) اين انت من ذكر الفرق بين علم الجنس واسمه الذي عليه المحقق الشمني في هذا المقام عول ونقله عن سيد المحققين في حواشي المطول الذي حاصله ان الفرق بين المعرف بلام الماهية وبين اسم الجنس النكرة على القول بوضعه لواحدمناحاد جنسه كالفرق بين علمالجنس المستعمل في فرد نحو لقيت اسامه واسم الجنس نحو رايت اسدا وهو ان اسدا موضوع لواحد من احاد جنسه فالاطلاق عليه اطلاق على اصل وضعه واسامه والمعرف بال هذه موضوعان للحقيقة المتحدة واذا اطلق على الواحد فانما اريدت الحقيقة ولزم من الاطلاق عليها باعتبارا لوجود التعدد ضمنا (قلت) هو حقيق في هذا المقام بالاهتمام لما في ذلك النقل من الاختلال وبيانه من وجهين الاول انه نسب الى الشريف ما قاله السعد في المطول والثاني ان ما قاله السعد من الفرق ليس هو فرقا بين ما نحن بصدد بيانه بل انما هوفي الفرق بين المعرف بلام الحقيقة والمراد به فرد منها اعنيالمعرف بلام العهد الذهني وبين اسم الجنس النكرة لا بين المعرف بلام الحقيقة من حيث هي المساوي لعلم الجنس وبين اسم الجنس الذي كلامنا في الفرق بينهما (قوله فان وضع لها من حيث خصوصها الخ) حاصل هذا الفرق يدور كما حققناه سابقا على ان الحقيقة ان كانت حاضرة في ذهن الواضع مع

والجميع مشترك في مطلق صورة الاسد فهذه الصورة جزئية من مطلق صوره الاسد فان وضع لها من حيث خصوصها فهو علم الجنس او من حيث عمومها فهو اسم الجنس وهي من حيث عمومها وخصوصها تنطبق على كل اسد في العالم بسبب انا انما اخذناها في الذهن مجردة عن جميع الخصوصيات فتنطبق على الجميع فلا جرم يصدق لفظ الاسد واسامة على جميع الاسود لوجود المشترك فيها كلها فيقع الفرق بين اسمالجنس وعلم الجنس بخصوص الصورة الذهنية والفرق بين علم الجنسوعلم الشخص ان علم الشخص موضوع للحقيقة بقيد التشخص الخارجيوعلم الجنس موضوعللماهية بقيدالتشخص الذهني (والمضمرهواللفظ المحتاجفي تفسيره الى لفظ منفصل عنه ان كان غائبا او قرينة تكلم او خطاب فقولنا الى لفظ احتراز من الفاظ الاشارة وقولنا منفصل عنه احتراز من الموصولات وقولنا قرينة تكلم او خطاباينـدرج ضمير المتكلم والمخاطب) المضمر ماخوذمنالضمور لانه مختصر قليل الحروف بالنسبة الى الظاهر اومن الضمير لانه يكنى به عما في الضمير وهو الاسم الظاهر او مسماه ولا بد له من مفسر فقد يكون لفظا منفصلا عنه نحو زيد

اعتبار حضورها وتشخصها ذهنا فهو علم الجنس او من حيث حضورها في الذهن لا بذلك الاعتبار فهو اسم الجنس ونقل هذا الفرق المحقق الحفني في حواشي الاشموني وبعد نقله قال ولي فيه وقفة لان اسم الجنس على تقدير كونه موضوعا للحقيقة يلزم ان يكون معرفة لان الحقيقة من حيث هي متحدة معينة ذهنا وعدم اعتبار قيد الحضور معها لا يخرجها عن التعيين وح فالفرق المذكور من جهة المعنى لا يجدي نفعا في اجراء احكام المعارف على علم دون اسمه ويويد ذلك حكمهم على مدخول ال الجنسية في قولك الرجل خير من المراة بانه معرفة مع ان المراد بمدخولها الحقيقة من حيث هي مع ان جعل اسم الجنس قسيما للنكرة ينافي حصر الجمهور الاسم في المعرفة والنكرة ومنهم القائلون بهذا الفرق فالذي يختاره العقل ويميل اليه ان اسم الجنس كالنكرة موضوع للفرد المنتشر هذا كلامه وقوله فالذي يختاره الخ في هذا الذي اختاره ميل الى مذهب الامدي وابن الحاجب من ترادف اسم الجنس والنكرة هذا وقد حقق النجم التونسي الشيخ ابن سعيد في حواشي الاشموني هذا الفرق بما يوخذ منه رد هذا التوقف وقصده بذلك التحقيق رد التوقف وان لم يصرح به ونصه بعد ان ذكر الفرق واصل ذلك ان حقيقة المعرفة على ما قاله المحققون ما اشير به الى معين من حيث ذاته وقصد ملاحظة تعيينه وان كان معينا في نفسه فان بين مصاحبة التعيين وملاحظته فرقا بينا اذ لا يلزم من الاول الثاني ومن هنا كانت الماهية المطلقة غير الماهية المجردة والمخلوطة وح يظهر انه لا يلزم من كون اسم الجنس موضوعا للحقيقة المتحدة في الذهن المعينة ان يكون معرفة لان الكون معرفة يتبع ملاحظة التعيين في الوضع لا مجرد مصاحبته وعدم ملاحظة التعيين في الوضع وان كان لا يخرج الحقيقة عن كونها معينة في نفسها لاكنه يخرجها عن ملاحظته الذي هو مناط التعريف ولو كان مناط التعريف مجرد مصاحبة التعيين لزم عدم الفرق بين النكرة وعلم الشخص لان الفرد يصحبه التعيين قطعا ثم اسم الجنس اذا عرف بال التي هي للحقيقة لم يبق المراد منه الماهية من غير ملاحظة التعيين والا لم يكن معرفة بل المراد منه الماهية

الملاحظ تعيينها الا ان الملاحظة فيه من الاداة لا من جوهر اللفظ كما في علم الجنس وليس ينافي هذا حصرهم الاسم في المعرفة والنكرة لانه نظر فيه لدخول علم الجنس في المعرفة واتحاد النكرة باسم الجنس في الاستعمال اه كلامه وقوله ومن هنا كانت الماهية المطلقة الخ الماهية المطلقة هي الماهية لا بشرط شيء والماهية المجردة هي الماهية بشرط لا شيء والمخلوطة هي الماهية بشرط شيء التي تعتبر مصحوبة بالتشخص

مبحث الخلاف في مسمى المضمرات واسماء الاشارات

(قوله اختلف الفضلاء في مسمى لفظ المضمر الخ) اعلم ان تفصيل هذا الكلام يستدعي تقديم مقدمة يتضح بها المرام وهي انهم قسموا اللفظ الموضوع من حيث تشخص المعنى وعمومه وخصوص الوضع وعمومه على ما يقتضيه التقسيم العقلي ابتداء اربعة اقسام لان المعنى اما مشخص اولا وعلى كل تقدير فالوضع اما خاص واما عام القسم الاول ما يكون موضوعا لمشخص باعتبار تعقله بخصوصه ويسمى هذا الوضع خاصا لموضوع له خاص كما اذا تصورت ذات زيد ووضعت لفظ زيد بازائه القسم الثاني ما وضع لمشخص باعتبار تعقله لا بخصوصه بل بامر عام ويسمى ذلك الوضع عاما لموضوع له خاص كالضمائر على قول وهذا القسم مما يجب ان يكون معناه متعددا تحقيقا لمعنى العموم وتساوي المعنى في افراده القسم الثالث ما وضع لامر كلي باعتبار تعقله ويسمى هذا الوضع عاما لموضوع له عام كما اذا تصور معنى الحيوان الناطق ووضع لفظ الانسان بازائه وكما في وضع المضمرين على قول القسم الرابع ما وضع لكلي باعتبار تعقله بخصوصية بعض افراده فهاته الصورة قد صرح البعض باستحالتها وقال السيد في حواشي المطول انها غير معقولة ووجه ذلك في حواشي العضد بان الجزئي ليس وجها من وجوه الكلي ليتوجه به العقل اليه فيتصوره اجمالا بخلاف العكس اه وبين بعض حواشي الرسالة الوضعية العضدية عدم معقولية هاته الصورة بان الجزئيات لاتصالها وتعقلها بالحواس الخمس الظاهرة لا ترتبط بالكليات المتعلقة بغير الحواس بخلاف الكليات لانها لعدم تاصلها ترتبط بالجزئيات وغيرها وفي حواشي

مررت به وهذا هو الاصل ثم يقوم مقامه امور آخر تصيره معلومة كقوله تعلى انا انزلناه في ليلة مباركة ولم يتقدم للقرآن الكريم ذكر بل كان معلوما بالمحاورات المتقدمة وكقوله تعلى « كل من عليها فان » ولم يتقدم للارض ذكر لكنها معلومة بالسياق وكقوله تعالى « حتى توارت بالحجاب ولم يتقدم للشمس ذكر . اما الموصولات فلابد ان تتصل صلاتها بها نحو مررت بالذي قام وبمن قام او بما قام . واسماء الاشارات هذا وتلك وهؤلاء واولاء لا بد معها من مفسر واصله ان يكون فعلا من اشارات الاعضاء او غيرها والمضمرات ثلاثة اقسام للمتكلم والمخاطب والغائب فالمحتاج لما تقدم انما هو ضمير الغائب نحو هو وهي وهما وهم وهن . واما المخاطب نحو انت وانت وانتما وانتم وانتن والمتكلم نحو انا ونحن فلا يحتاج شيء من هذين القسمين الى معرفة لفظ ظاهر بل من قال لك انا عرفته وان لم تعرف اسمه وكذلك من قلت له انت انتظم الكلام بينكما وان لم تعرف اسمه بل قرينة التكلم والخطاب كافية ذلك فلذلك نوعت المحتاج اليه في بيان المضمر الى لفظ او قرينته (فائدة) جليلة اختلف الفضلاء في مسمى لفظ المضمر حيث

المحقق السيلكوتي على المطول بعد نقله لكلام السيد في الحواشي العضدية السابق قيل قد جوز قدس سره كون الاخص معرفا للاعم فلم لا يجوز ان يكون الجزئي مرءاة لملاحظة الكلي اجاب عنه بان الجزئي لكونه حاصلا من طريق الحواس كيف يكون آلة لملاحظة من حصوله بطريق العقل اه واجاب بعض حواشي شرح الرسالة العضدية بان ما جوزه السيد هو التعريف بالاخص الكلي والمنفي هنا هو التعريف بالخاص الجزئي الحقيقي فلا مخالفة فقد آل الكلام الى عدم اعتبار هاته الصورة في المقام اذا علمت هاته المقدمة فاقول قد وقع خلاف بين الفضلاء في وضع المضمرات واسماء الاشارات وغيرهما فذهب الشيخ ابن مالك وغيره من المتقدمين الى انها جزئيات وضعا واستعمالا وان استحضرت تلك الجزئيات بمفهوم كلي فالمفهوم الكلي آلة الاستحضار فهي عندهم من القسم الثاني من الاقسام السابقة وعلى هذا المذهب درج من المتاخرين عضد الدين وسيد المحققين والجلال المحلي وغيرهم وذهب جماعة من المتقدمين منهم الشيخ الاثير الى انها كليات وضعا جزئيات استعمالا وهذا هو الذي اختاره المص هنا من الخلاف وقال المحقق الاصفهاني في شرح المحصول القول بان مسمى المضمر كلي هو الاشبه وهذا القول هو الذي مشى عليه الامام العلامة ابن مرزوق وذلك انه استشكل الاستثناء من الضمير في لا اله الا الله على القول بأن الا الله مخرج من الضمير المستتر الذي في الخبر المحذوف اي لا اله موجود هو الا الله بجزئية الضمير واجاب بانه يصح بان الضمائر كليات وضعا جزئيات استعمالا فلكليتها الوضعية صح الاستثناء منها وقد حكى هذا الخلاف مع اختيار المص للقول الثاني المحقق ابن عاصم في مهيع الاصول حيث قال :

وقال في المضمر عن خلاف　　بوضعه كليا القرافي
واختص في استعماله والاكثر　　من قال جزئيا يكون المضمر

ودرج على هذا المذهب من المتاخرين العلامة سعدالدين وغيره فهي عندهم من القسم الثالث من الاقسام السابقة وقد نسب السيد في حواشي المطول هذا القول بعد نقله الى التوهم حيث قال هذا ما توهمه جماعة والحق

م افاده بعض الفضلاء من انها موضوعة لكل معين منها وضعا واحدا عاما فلا يلزم كونها مجازا في شيء منها الاشتراك وتعدد الاوضاع ولو صح ما توهموه لكانت انا وانت وهذا مجازات لا حقائق لها اذ لم تستعمل فيما وضعت له من المفهومات الكلية بل لا يصح استعمالها فيه اصلا وهذا مستبعد جدا وكيف ولو كانت كذلك لما اختلفت فيه ائمة اللغة في عدم استلزام المجاز للحقيقة ولما احتاج من نفي الاستلزام الى ان يتمسك بامثلة نادرة اه وعنى ببعض الفضلاء العضد فيما قاله في رسالته في الوضع التي وضعها لتحقيق هاته المسالة فانه صرح بذلك وكذلك في شرحه لمختصر الاصول في مبحث الحروف وقوله مجازات لاحقائق لها نظر فيه بعضهم بان استعمال الكلي في الجزئي لا يكون مجازا لانه اذا لوحظ استعماله فيه من حيث اشتماله على الكلي فهو حقيقة بالاتفاق اومن حيث خصوصه فهوحقيقة ايضا على ما ذهب اليه المتقدمون وصرح به الكمال ابن الهمام في تحريره وهذا بناء على ان اللام في تعريف الحقيقة بالكلمة المستعملة فيما وضعت له لام العلة ولا شك ان اللفظ الموضوع لمعنى كلي انما وضع لاجل ان يستعمل في جزئي اه (قلت) وهذا الجواب عن الزام السيد لارباب هذا القول انما يتم بالنسبة الى ماعدا المحقق التفتزاني واما هو فيرى ان استعمال الكلي في الجزئي من حيث خصوصه مجاز بناء على ان اللام في تعريف الحقيقة صلة للوضع فيتوجه عليه الالزام ح واجاب المحقق الاسفرئيني بما ينفع الجميع وحاصله ان الكلي المستعمل في الجزئي ان استعمل فيه من حيث انه فرد من افراده فهو حقيقة وان كان استعمال الكلي فيه من حيث انه مشابه له في التعيين لان ذلك مجازا لكن له حقيقة بناء على انه يكفي في الحقيقة مجرد الوضع وان لم يوجد استعمال اه هذا وقد ارجع المحقق عبدالحكيم في حواشي المطول الخلاف بين الفرقين لفظيا وبنى ذلك على مقدمتين الاولى ان العلم بالشيء بالوجه كعلم الانسان بالكاتب علم في الحقيقة بذلك الوجه الذي هو الكتابة لا بالانسان الثانية العلم والمعلوم متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار ووضع في مقامنا على منصة العلم صورة المفهوم الكلي المنتزعة من الجزئيات المستكشف بها تلك الجزئيات ووضع

على منصة المعلوم تلك الجزئيات المستكشفة بذلك المفهوم اذا تقرر هـذا فنقول الذي في نفس الامر ان الواضع انما علم المفهوم الكلي المتحد بالجزئيات ووضع له اذ الوضع انما يكون للمعلوم ولا معلوم غيره لان الجزئيات انما علمت به وقد تقرر في المقدمة الاولى ان العلم بالشيء بالوجه علم بذلك الوجه ولما كان ذلك المفهوم الكلي هو المعلوم كان الوضع له ولما كان ذلك المفهوم الذي هو العلم بالجزئيات غير الجزئيات المعلومة به كما تقرر في المقدمة الثانية كان الوضع للمفهوم الكلي وضعا لها حكما فتسومح في القول بالوضع لها وبذلك يتبين ان من قال بالوضع للمفهوم الكلي اراد من حيث اتحاده بالجزئيات وفاته التقييد بذلك لفظا ومن قال انه موضوع للجزئيات اراد انه موضوع لها حكما لانها متحدة بالموضوع له هذا غاية ما يمكن ترويج هذا الكلام به وبعد ذلك اقول لا يخفى ان كلامن المقدمتين اللتين انبني عليهما كون الخلاف لفظيا لاتخلو عن ضعف اما المقدمة الاولى فلما حققه المحقق الخيالي في حواشي شرح السعد على العقائد من الفرق بين العلم بالوجه والعلم بالشيء من ذلك الوجه فان العلم بالوجه علم بكنه الوجه والعلم بالشيء بالوجه علم بالشيء بوجه غيره وانكار الفرق بينهما مكابرة لانه مجمع عليه الا يرى ان الرسم التام والناقص عدا من التعريف مع انهما تصور للمعرف بالوجه وان لم يفيدا الكنه قد اشار هذا المحقق الى الفرق بينهما في حواشيه على المواقف واوضحه في حواشيه على الخيالي واما المقدمة الثانية فلان المغايرة الاعتبارية قسمان احدهما ان يكون الشيء واحدا كزيد الضاحك والكاتب فانهما شيء واحد اذ لم ينشا عن هذين الوصفين هنا حقيقتان متغايرتان الثانية المغايرة الذاتية الاعتبارية اعني التي منشوءها امر اعتباري كالرومي والزنجي فانه قد نشا هنا حقيقتان متغايرتان بامر اعتباري ضرورة انهما صنفان وقد قرر الكلنبوي في حاشية الجلال على التهذيب ان التغاير بين العلم والمعلوم ليس من القسم الاول والالزم ايكون التصور عين التصديق اذا تعلق به وهو باطل اذ هما نوعان بالاتفاق فتعين ان يكون من القسم الثاني وانما تروج المقدمة الثانية لو

كان التغاير بين العلم والمعلوم من القسم الاول ومما يزيد ارجاع هذا الخلاف الى اللفظ ضعفا ما ذكره السيد في شرح المواقف من اننا اذا قلنا كل شيء ممكن بالامكان العام فلا شك اننا حكمنا على جميع افراد الشيء فلابد ان يكون معلوما لنا ولا علم لنا في هاته الحالة الا باعتبار مفهوم الشيء الشامل لها باسرها فان العقل جعل هذا المفهوم آلة لملاحظة تلك الافراد حتى امكنه الحكم عليها وتلخيصه ان المفهوم الكلي قد يلاحظ في نفسه وبهذه الملاحظة يمكن الحكم عليه لا على افراده وقد يجعل آلة لملاحظة افراده فيصح ان يحكم عليه بالوضع دونه اه فانت خبير ان ماذهب اليه السيد في وضع المضمرات ونحوها من هذا القبيل فان ذلك المفهوم الكلي قد جعل آلة ومرءاة لملاحظة افراده فيصح أن يحكم عليها بالوضع دونه وحينئذ فلا يصح ان يكون الموضوع له هو المفهوم الكلي الذي جعل مناط كون الخلاف لفظيا وذلك لان المعلوم الملاحظ لذاته هو الجزئيات وان كان العلم بها اجماليا والوضع الذي هو حكم انما يتعلق بالمعلوم الملحوظ لذاته لا بما جعل آلة لملاحظته فانه وسط يلغى لدى الانتاج وان بحث الشيخ عبد الحكيم في حواشيه على المواقف في كلام السيد السابق بانه قد يقال ان المعلوم في هاته الحالة هو مفهوم الشيء لكن من حيث اتحاده بتلك الافراد اذ لا نعلم من تلك الافراد الا شيئا واحدا فلم يتعلق العلم الا بمعلوم واحد اه هو من جنس كلامه في حواشي المطول السابق وجوابه ان يقال انه وان كان علما واحدا الا انه صورة مركبة من صور كسحاب مركب من قطر ماء والمقصود بالاعتبار هو تلك الصور وهذا آلة لها ووزانه من حبس على ذريته مستحضرا لهم بعنوان الذرية فالمحبس عليه المستحق للريع الافراد دون المفهوم الكلي المستحضر به تلك الافراد فيكون في مسالتنا الذي وقف عليه لفظ انا بطريق الوضع هو افراد المتكلم دون المفهوم الكلي كذا قرر شيخنا عالم هاته الاقطار الافريقية فارس كل مضمار الشيخ سيدي محمد النجار الشريف في روض درس المطول ابقى الله وجوده آمين (قوله واحتجوا على ذلك بوجهين الاول الخ) حاصل هذا الوجه ان

وجد هل هو جزء او كلي فرايت الا كثيرين على ان مسماه جزئي واحتجوا على ذلك بوجهين الاول ان النحاة اجمعوا على ان المضمر معرفة والصحيح انه اعرف المعارف فلو كان مسماه كليا لكان نكرة فان النكرة انما كانت نكرة لان مسماها كلي مشترك فيه بين افراد غير متناهية لا يختص بواحد

القول بان مسمى المضمر كلي يلزم عليه مخالفة ما اجمع عليه علماء العربية من ان المضمر معرفه بل اعرف المعارف بعد اسم الجلالة وذلك لان وضع المضمر لو كان كليا لكان نكرة لان النكرة انما كانت نكرة لان مسماها كلي مشترك فيه بين افراد غير متناهية لا يختص به واحد دون آخر والمضمر على هذا القول كذلك فيكون نكرة فيخالف ما وقع عليه اجماع النحاة (قوله والثاني الخ) حاصله ان مسمى المضمر لو كان كليا كان دالا على ما هو اعم من الشخص المعين ويلزم ان لايدل على شخص خاص البتة لان القاعدة ان الدال على الاعم غير دال على الاخص وهذا اللازم يكذبه الواقع فان كل من قال انا فهمناه واذا قلت لزيد انت قائم لم يفهم الانفسه واذا بطل اللازم بطل الملزوم وهو كون وضع المضمر كليا (قوله والدال على ذلك الخ) استدل المص على ما اختاره من الخلاف من ان مسماه كلي بابطال نقيضه وهو انه جزئي وحاصل ذلك انه لوكان جزئيا لما صدق على شخص آخر الا بوضع آخر كانا فيلزم ان من قال انا لا يصدق على غيره الا بوضع آخر فثبت انه موضوع للقدر المشترك بين الافراد فيكون كليا ويكون انا حقيقة في كل من قال انا لانه موضوع للقدر المشترك الذي هو مفهوم المتكلم وانت اذا احطت خبرا بما مهدناه سابقا ترى ان هذا الالزام لاينهض على من قال ان مسمى المضمر جزئي وذلك لانه يقول ان تلك الجزئيات الموضوع لها لفظ المضمر لوخصت بعنوان كلي فانت مثلا موضوع لكل مفرد مذكر مخاطب على سبيل البدل وحيث كان كذلك فلا يلزم على قول هوءلاء ان لاتصدق على شخص آخر الا بوضع آخر كما هو الزام المص العموم (قوله واما قولهم في الوجهين فالجواب عنه الخ) حاصله ان دلالة اللفظ على الشخص المعين لها سببان احدهما وضع اللفظ بازاء خصوصه والثاني حصر الواقع المسمى في ذلك الشخص المعين وان كان اللفظ موضوعا بازاء معنى عام وحيث كان كذلك بطل قولهم في الوجه الثاني فيلزم ان لا يدل المضمر على شخص خاص البتة اذا كان موضوعا لكلي لان دلالة اللفظ على الشخص وان كانت منتفية على هذا الفرض لانتفاء احد سببيها وهو وضع اللفظ بازاء

منها دون الاخر والمضمر ليس كذلك فلا يكون نكرة الثاني ان مسمى المضمر اذا كان كليا كان دالا على ما هو اعم من الشخص المعين. والقاعدة العقلية ان الدال على الاعم غير دال على الاخص فيلزم ان لا يدل المضمر على شخص خاص البتة وليس كذلك بل كل من قال «انا» فهمناه دون غيره وكذلك اذا قلت لزيد « انت قائم » لا يفهم الا نفسه والصحيح خلاف هذا المذهب وعليه الاقلون وهو الذي اجزم بصحته وهو ان مسماه كلي والدليل على ذلك انه لو كان مسماه جزئيا لما صدق على شخص آخر الا بوضع آخر كالاعلام فانها لما كان مسماها جزئيا لم تصدق على غير من وضعت له الا بوضع ثان فاذا قال قائل« انا » فان كان اللفظ موضوعا بازاء خصوصه من حيث هو هو وخصوصه ليس موجودا في غيره فيلزم ان لا يصدق على غيره الا بوضع آخر وان كان موضوعا لمفهوم المتكلم بها وهو قدر مشترك بينه وبين غيره والمشترك كلي فيكون لفظ انا حقيقة في كل من قال انا لانه متكلم بها الذي هو مسمى اللفظ فينطبق ذلك على الواقع . واما قولهم في الوجهين فالجواب عنه واحد وهو ان دلالة اللفظ على الشخص المعين لها سببان احدهما وضع اللفظ بازاء خصوصه فيفهم الشخص حينئذ بالوضع بازاء الخصوص وهذا كالعلم . وثانيهما ان يوضع اللفظ بازاء معنى عام ويدل الواقع على ان مسمى اللفظ محصور في شخص معين فيدل اللفظ عليه لانحصار مسماه فيه لا للوضع بازائه ومن ذلك المضمرات وضعت العرب لفظ انا مثلا لمفهوم المتكلم بها فاذا قال القائل انا فهم هو لان الواقع انه لم يقل هذه اللفظة الان الا هو ففهمناه لانحصار المسمى فيه

الخصوص لكن هناك سبب آخر وهو دلالة الواقع انما مسمى اللفظ محصور في تشخص معين ثم لما كان الغالب حصر الواقع مسمى اللفظ في شخص معين فيفهم قال النحاة انها معارف فبطل قولهم في الوجه الاول انه لوكان مسماه كليا لكان نكره وهو مخالف للاجماع

مبحث الكلام على النص

(قوله والنص فيه ثلاث اصطلاحات الخ) نقل هاته الاصطلاحات الثلاثة الزركشي في تشنيف المسامع في شرح جمع الجوامع عند تقسيم الجلال المنطوق الى نص والى ظاهر وتعريف النص بما افاد معنى لا يحتمل غيره الذي هو راجع الى الاصطلاح الاول المذكور هنا وذكر المحقق حلولو في الضياء اللامع في شرح جمع الجوامع اثر تعريف النص السابق ما نصه النص لغة قيل وصول الشيء الى غايته وقيل بمعنى الظهور وفيه اصطلاحات ذكرها الغزالي والابياري الاول ما افاد معنى لا يحتمل غيره لاسماء الاعداد والاعلام كزيد وعمر فانها نصوص في مدلولاتها وهو جار على المعنى الاول من اللغة وعليه اكثر الاصوليين قال الغزالي وهو اوجه واشهر وعن الاشتباه بالظاهر ابعد الثاني ما احتمل مرجوحية وحكى الغزالي عن الشافعي انه سمي الظاهر نصا قال وهو منطبق على اللغة ولا مانع منه في الشرع والنص في اللغة بمعنى الظهور تقول نصت الظبية راسها اذا رفعته واظهرته الثالث مالا يتطرق اليه احتمال مقبول يعضده دليل اما الاحتمال الذي لا يعضده دليل فلا يخرج اللفظ عن كونه نصا اه ونقل ذلك ايضا في شرح المتن اذا علمت هذا فكلام المص هنا موافق لكلام الغزالي والابياري في الاصطلاح الاول للنص ومخالف لهما في الثاني والثالث فتلخص من قولهم في المقام ان النص فيه خمس اصطلاحات الاول ما دل على معنى قطعا لا يحتمل غيره والى المعنى الاول اشار ابن عاصم في مهيع الاصول بقوله

لا للوضع بازائه . وكذلك بقية المضمرات وهذا كما تقول رايت قاضي مكة او المدينة فيفهم المتولي في ذلك الوقت لهذه المدينة لان الواقع انه هو المتولى وفي وقت آخر يفهم المتولي الاخر على حسب ما يحصر الواقع المسمى في شخص معين فكذلك المضمرات حتى لو فرضنا جماعة قالوا انا في وقت واحد واصوات متشابهة بحيث لا يميز الواقع واحدا منهم عن واحد لم يفهم منهم واحدا وكذلك اذا قلت لجماعة بين يديك انت المخاطب واستوت نسبتك في الخطاب معهم ومواجهتك اليهم واشارتك لم يفهم احد منهم نفسه بخصوصه وانما يفهمها اذا حصر الواقع المخاطبة فيه فلما كان الغالب حصر الواقع مسمى اللفظ في شخص معين فيفهم قال النحاة هي معارف فان فهم الجزئي لا يكاد ينفك عنها وبه حصل الجواب عن القاعدة العقلية ان اللفظ الموضوع لمعنى اعم لا يدل على ما هو اخص منه فان الدلالة لم تات من اللفظ وانما اتت من جهة حصر الواقع المسمى في ذلك الاخص : اذا تقرر الجواب عن حججهم وظهر بالبرهان ان مسماها كلي لا جزئي فاعين مسمياتها فاقول : مسمى مضمرات المتكلم وهي : انا ونحن واياي وايانا وقمت وقمنا واكرمني واكرمنا وعملي لي مفهوم المتكلم بها كائنا من كان : ومسمى ضمائر المخاطب وهي نحو : قمت وانت وانت مفهوم المخاطب بها كائنا من كان . ومسمى مضمرات الغائب وهي : هو وهي ونحوها مفهوم الغائب كائنا من كان . فان قلت . فهل تقول ان لفظ الغائب المضمرات الموضوعة للغيبة لمعنى واحد فيكونان مترادفين . او تقول هما لمعنيين فيكونان متباينين قلت : بل اقول انهما لمعنيين وانهما متباينان لان لفظ الغائب موضوع لمعلوم موصوف بالغيبة والمضمرات الخاصة موضوعة لمعلوم موصوف بالغيبة . بقيد الاختصار والايجاز في التعبير عنه وبهذا القيد صار مسمى المضمر اخص من مسمى لفظ الغائب فهما متباينان لا مترادفان ولذلك يجوز استعمال لفظ الغائب ابتدا من غير ان يكون للعقل بمسماه شعور ولا يجوز في المضمر حتى يكون للذهن به شعور بتقدم لفظ او سياق او غيرهما ولا يجوز مع لفظ المضمر النعت ويجوز مع لفظ الغائب الى غير ذلك من الاحكام الدالة على التباين (والنص فيه ثلاثة اصطلاحات قيل مادل على معنى قطعا ولا يحتمل غيره قطعا كاسماء الاعداد

النص ما دل على معناه ثم ابى احتمال ما سواه

الثاني ما دل على معنى قطعا وان احتمل غيره الثالث ما دل على معنى كيف كان اي منطوقا كان او مفهوما نصا او ظاهرا وبالجملة كلما يجب المصير اليه وتستند الاحكام الشرعية عليه يسمونه نصا الرابع ما احتمل مرجوحية الخامس مالا يتطرق اليه احتمال مقبول يعضده دليل وزاد الغزالي اصطلاحا آخر وحكاه عن جماعة من الحنفيين والاصوليين وهو ان النص دلالة الكتاب والسنة مطلقا قال الموضح ولكن هذا يحتمل عوده بالتاويل الى الثالث للمص اذا علمت هاته المعاني للنص فاقول ان المص بعدما اوردفي شرح المحصول المعنى الاول للنص وتمثيلهم له باسماء الاعداد قال عليه ويبطل بامور احدها ان اقوى الفاظ النصوص لفظ العدد كالعشرة مثلا والعقل يجوز بالضرورة ان تكون العرب وضعتها لمعنى آخر من الجماد او النبات او الحيوان وان ذلك المسمى الآخر هو مراد المتكلم هذا الاحتمال لا يبطل تجويزه ابدا وان كان اللفظ لا يقبل ان يراد به التسعة او الاحدى عشر ويرد مع احتمال الاشتراك التقديم والتاخير والنقل والمعارض العقلي والاضمار وهذه احتمالات لا يبطلها لفظ العدد وثانيها ان مذهب اهل الحق جواز النسخ قبل الفعل فاذا امرنا بعدد جاز ان يكون الله علم نسخه قبل وقوعه فلا يكون مراده بالقصد الاول الايقاع بل اظهار الطواعيه من المامور كما اتفق في قصة ابراهيم واسحاق عليهما السلام فان لفظ اسحاق نص ومع ذلك لم يكن المراد بالقصد الاول الذبح بل اظهار طواعيتهما وحسن اقبالهما على اوامر الله تعالى وثالثها ان صيغ الاعداد تقبل المجاز بدليل قوله تعالى ذرعها سبعون ذراعا قال العلماء العرب تعبر بالسبعين عن اصل الكثرة فالمراد انها كثيرة الذرع وكذلك قوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين مرة فالمرادالكثرة لا خصوص السبعين ورجح بعض المحققين ان المراد بالسبعين الفا المخبر عنهم في الحديث الصحيح انهم يدخلون الجنة بلا حساب الكثرة وذلك لاختلاف الاخبار في المقدار فروى مائة الف ومع كل الف سبعون الفا ومع كل واحد سبعون الفا وهذا بما يحقق ايضا كلام المص من استعمال السبعين

وقيل ما دل على معنى قطعا وان احتمل غيره كصيغ الجموع في العموم فانها تدل على اقل الجمع قطعا وتحتمل الاستغراق . وقيلما دل على معنى كيف ما كان وهو غالب استعمال الفقهاء) النص اصله في اللغة وصول الشيء الى غايته ومنه قوله في الحديث كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يسير العنق فاذا وجد فجوة نص اي رفع السير الى غايته ومنه منصة العروس لانها ترفع الى غايتها اللائقة بالعروس ومنه نصت الظبية جيدها اذا رفعته فمن لاحظ هذا المعنى سمى به القسم الاول فان دلالته اقوى الدلالات ومن لاحظ اصل الظهور والارتفاع سمى به المعنى الثالث ومن توسط بينهما سمى به القسم المتوسط . والقسمالاول هو اولى بهذا الاشتقاق لوجود ارتفاع الدلالة الى غايتها وهو الذي يجعل قبالة الظاهر فاذا قلنا : اللفظ اما نص او ظاهر فمرادنا القسم الاول . واما الثالث

في الكثرة وكذلك قوله تعالى ثم ارجع البصر كرتين قال العلماء معناه ارجع دائما وذلك بالكرتين على اصل الكثرة ويقول الناس في العرف كلمني كلمتين ومراده كلام كثير وكذلك قوله امشي معي خطوتين والاصل عدم النقل والتغيير فيكون ذلك لغة وهذا عين المجاز فانه استعمل اللفظ في جميع هذه الصور في غير ما وضع له واذا كان هذا في لفظ العدد فكيف غيره ولا يتصور لفظ يتعذر فيه امثال هذه الاحتمالات الا لفظ الجلالة وهو قولنا الله فان هذا اللفظ علم بالضرورة لا يقبل كثيرا من هذه الاسئلة مع انه قد جاء في الكتب القديمة ففي التوراة جاء الله من سينا واشرق من ساعير واستعلق من جبال فاران وسينا طور سينا وساعير الموضع الذي كان به عيسى عليه السلام بالشام وفاران مكة ومراد هذا اللفظ مجيء كتبه وآياته الكرام وبراهينه وهذا مجاز في القرآن الكريم ونحوه وجاء ربك والملك صفا صفا وفي السنة النبوية ينزل ربنا الى سماء الدنيا والمراد المجاز على ما تقرر في موضعه فقد قبل هذا اللفظ المجاز لغة وبطل ان لنا لفظا لا يقبل المجاز فالنص بتفسير عام القبول لا حقيقة له ورابعها ان الاستثناء يدخل في صيغ العدد قال الله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما وقال عليه السلام ان لله تسعة وتسعين اسما مائة الا واحد والاستثناء عبارة عن اخراج ما لم يرد باللفظ فدل على انه لم يرد بالالف والمائة الا ما ذكر وذلك عين المجاز ولاجل هذا البحث حكى الشلوبيين خلافا بين النحاة هل يجوز دخول الاستثناء في العدد ام لا وصمم هو على جواز دخوله واعتذر عن هذه النصوص باعذار ضعيفة بناء منه على ان كل موطن فيه استثناء ففيه مجاز اه هذا كلامه في شرح المحصول وقال في فروقه في الفرق الثاني قاعدة المجاز لا يدخل النصوص بل في الظواهر فقط فمن اطلق العشرة واراد السبعة فهو مخطئ لغة ومن اطلق صيغ العموم واراد الخصوص فهو مصيب لغة لانها ظواهر وان الاعداد عندهم نصوص وقال في الفرق الثامن والعشرين بعد المائة ان النصوص خصوص اسماء الاعداد والاسماء المختصة بالله فلا يدخل في هذين القسمين المجاز ولا التخصيص وماعدى هذين القسمين ظواهر

يجوز دخول المجاز فيها والتخصيص ثم لما بين هذا الكلام في الفرقين على اتم منوال قال وعليه سوءال واورد السوءال الثالث المتقدم نقله عنه في شرح المحصول وقال في آخره زيادة على ما سبق واذا انفتح الباب في بعض الاعداد انفتح في بقيتها فلم تبق لنا نصوص البتة في اسماء الاعداد غير ان الفقهاء مطبقون على ما تقدم والواقع ما ترى فتامله اه واقر عليه السوءال محشية ابو القاسم ابن الشاط وقد نقل جواب هذا السوءال عالم هانه الديار والسابق في كل مضمار من هو بكل صالحة مذكور شيخ شيوخنا المفتي الشيخ سيدي الطاهر ابن عاشور في حواشيه على حواشي العلامه السيلكوتي على المطول التي سماها بالغيث الافريقي عن شيخه شيخ الاسلام ومرجع الانام بقية العلماء الراسخين ورئيس علماء الدين ابي عبدالله مولانا محمد ابن الخوجه بعد ان كان به متطلبا منه الجواب عن ذلك ونص الجواب عن السوءال من شيخه ظفرنا بما يدفعه من كلام الكمال ابن الهمام حيث قال في باب العدة من فتح القدير لا يقال قد اريد بالعدد غير كميته المفادة به كقوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين مرة لانا نقول لم يرد بالعدد عدد آخر مباين له بل مجرد التكثير واين هذا من ان يراد بالسبعين ثمانون او مائة اه فاراد رحمه الله ان الممتنع استعمال العدد في عدد آخر دون استعماله في الكثرة وحينئذ يظهر التوفيق بين ما ذكره ائمة التفسير من ان العدد قد يستعمل في معنى الكثرة وبين ما اطبق عليه الفقهاء بان الاعداد لاتقبل المجاز بان يحمل كلامهم على ان المراد منه انه لا يتجوز بعدد على عدد آخر على ما يرشد الى ذلك قولهم لا يجوز ان تطلق العشرة مثلا وتريد السبعة لا غيرها من مراتب الاعداد ويرسي الامر على ان العدد نص بالاضافة الى غير مسماه من بقية المراتب العديدة ويندفع السوءال ولله الكمال اه كلام شيخ الاسلام وقال صاحب الحاشية بعده ولا يخفى لطف قوله ولله الكمال وانه جواب مقنع ظاهرا لاتحقيق فيه اذ لم يعهد في النصوص ما هو اضافي وتعريف النص ياباه كل الاباية كما يابى استعماله في غير معناه مجازا او كناية وحمل المنع على خصوص الاستعمال

في مرتبة غير مرتبته وقوف مع كلمات البيان لا ينبغي ان يعتمد فلا يندفع الاشكال الا باعمال نظر حاد كالشهاب والله اعلم بالصواب اه كلامه وانت بعد احاطتك خبرا بما نقلناه سابقا من الكلام تتوقف في نهوض هذا الجواب المستنبط من كلام الكمال في هذا المقام وذلك لان هذا السؤال مورد على من عرف النص من الفقهاء كالغزالي و لابياري وغيرهما بما احتمل معنى لا يحتمل غيره ومثلوا له باسماء الاعداد كما ترشدك لذلك عبارة المص في شرح المحصول السابقة وكونه مستعملا في عدد آخر او في الكثرة لا فرق بينهما في المنع لا بثاية تفسير النص بذلك وهذا الذي اشرنا اليه هو مراد صاحب الحاشية وان لم يوضحه متكلا على ظهوره فان قوله اذ لم يعهد في النصوص ما هو اضافي الذي يعني في النصوص الداخلة تحت تفسير النص بذلك التفسير السابق وقوله وتعريف النص يأباه اي تعريف النص بما احتمل معنى قطعا لايحتمل غيره الذي هو محل ايراد السؤال (فان قلت) قد توهم عبارة حجة الاسلام الغزالي في المستصفى ان تفسير النص بالمعنى الاول اضافي طبق ما تدل عليه عبارة الكمال حيث قال بعد ان بين ان النص في الفاظ العلماء اسم مشترك يطلق في تعاريف العلماء على ثلاثة اوجه وقد تقدم لنا نقلها عنه في صدر التقرير وبيان معنى النص المبحوث عنه ما نصه فكل ما كانت دلالته على معناه في هذه الدرجة يسمى بالاضافة الى معناه نصا في طرفي الاثبات او النفي اعني في اثبات المسمى ونفي مالا يطلق عليه فعلى هذا حده اللفظ الذي يفهم منه على القطع معنى فهو بالاضافة الى معناه المقطوع به نص ويجوز ان يكون اللفظ الواحد نصا وظاهرا او محتملا لكن بالاضافة الى ثلاثة معان لا الى معنى واحد اه فهاته العبارة توهم اضافة النص بهذا التفسير المورد عليه السؤال وح يتم الجواب الماخوذ من كلام الكمال (قلت) دفع هذا الايهام يستدعي اجلاء هذا الكلام على منصة البسط والبيان ليتضح مراد حجة الاسلام فاقول حاصل كلام الشيخ الغزالي ان اللفظ الذي ليس بمجمل اما ان يكون نصا واما ان يكون ظاهرا و لظاهر هو الذي يحتمل التاويل والنص لا يحتمله فحاصل الفرق عنده بين الظاهر

والنص ان الاول يقبل التاويل دون الثاني فلا شيء من النص بقابل للتاويل
مطلقا قريبا كان او بعيدا وينعكس الى قولنا لا شيء مما يقبل التاويل بنص
ولما كان النص يطلق بثلاث اطلاقات اراد ان ينبه عليها دفعا للاشتباه
الاول بمعنى الظاهر فيكون قابلا للاحتمال الثاني مالا يقبل احتمالا اصلا
الثالث مالا يتطرق اليه احتمال مقبول يعضده دليل فكان الفرق بين النص
بالمعنى الثاني والنص بالمعنى الاول هو قبول الاحتمال بالنص في المعنى
الاول وعدم قبوله في النص بالمعنى الثاني والفرق بين النص بالمعنى
الثاني والنص بالمعنى الثالث انه بالمعنى الثاني لا يقبل احتمالا اصلا كما
تقدم وبالمعنى الثالث انه لا يقبل احتمالا مخصوصا وهو الاحتمال الذي لا
يعضده دليل مثل ما قال الكمال في اسماء العدد انها تقبل احتمالا دون
احتمال فقد علمت ان النص بالمعنى الثاني لا يقبل احتمالا اصلا لانه يقبل
بعض الاحتمالات دون بعض فلا يصح ان ينطبق كلام الكمال على المعنى
الثاني للنص لانه ينافي ما دلت عليه المقدمة القائله لا شيء مما يقبل
الاحتمال بنص ولا شيء من النص بقابل للاحتمال مطلقا قريبا او بعيدا لانه
على كلامه يقبل بعض الاحتمالات والموجبة الجزئية تناقض السالبة الكلية
وبيان ذلك انه على كلام الكمال يكون النص باعتبار معنى واحد قابل
لاحتمال دون احتمال فهو مثل النص بالمعنى الثالث في كلام الشيخ
الغزالي مقبول بعض الاحتمالات لا ينافي النصوصية عند الكمال وعند الشيخ
الغزالي والنص بالمعنى الثاني لا يقبل احتمالا اصلا كما يدل عليه كلامه
في تفسيره وقوله بعد فلا يجوز التمسك في العقليات الا بالنص بالمعنى
الثاني وهو الذي لا يتطرق اليه احتمال قريب ولا بعيد هذه عبارته وبالجملة
فحاصل كلام الكمال ان كون اللفظ نصا في معنى لا ينافي احتمال غيره
في الجملة وهذا مثل النص في المعنى الثالث في كلام الغزالي وان كان
بينهما فرق في الجملة وحاصل كلام حجة الاسلام ان كون اللفظ نصا في
معنى بالتفسير الثاني ينافي كونه قابلا لمعنى دون المعنى الذي هو نص
فيه نعم اذا كان في اللفظ اعتبارات متعددة فان كان يدل على معنيين من

جهتين كدلالته على احدهما بالمادة وعلى الاخر بالصيغة مثلا كالافراس فهو باعتبار دلالته بمادته على الحيوان الصهالي نص لا يحتمل غيره البتةوان كان باعتبار دلالته على العموم ظاهرا وكلفظ العدد نحو فاجلدوهم ثمانين جلدة هو نص في العدد المذكور وان كان ظاهرا في نفي ماعداه باعتبار مفهوم المخالفة عند القائل به فلا يصح ان يكون اللفظ نصا وظاهرا باعتبار معنى واحد كان يقال الافراس باعتبار دلالته على الفرس نص فيه وهـو باعتبار دلالته على الفرس ظاهر فيه عند الشيخ الغزالي وذلك لان نصوصيته في ذلك المعنى تمنع ان يكون ظاهرا فيه لان الدلالة القديمة تغطي الدلالـة الضعيفة تغطية نور الشمس لنور الكواكب وعلى ما يقتضيه ظاهر كلام الكمال يصح وخـلاصة القـول ان مرجع الاضافة اللازمة على كلام الكمال هي ان يكون النص باعتبار معنى واحد قابلا لا احتمـال دون احتمال وعلى كـلام الغزالي أن يكون اللفظ قابلا من جهة دون جهة لا ان يكون باعتبار معنى واحد قابلا لاحتمال دون احتمال فلفظ الاضافة لم يرد في الكلامين بمعنى واحـد والظاهر هو ما حققه حجة الاسلام لاننا اذا جعلنـا النـص قابلا لـلاحتمال لم يبـق فرق بينـه وبين الظاهر لان مناط الفرق بينهمـا هو عـدم قبـول الاحتمال كما صرحوا بـه (فان قلت) لم لا يحمـل كلام الغـزالي على ان المراد ان لفظ السبعين باعتبار دلالته على العدد المخصوص نص وباعتبـار دلالته على الكثرةظاهر (قلت) من لوازم الظاهر في معنى ان تكون دلالته على غير المعنى الذي هو ظاهر فيه مرجوحه ولا يصح ان تكون دلالته على ما هو نص فيه مرجوحه واذا تبين لك ان كلام حجة الاسلام ينادي بنفي الاحتمال قريب او بعيد في النص بالمعنى الثاني حتى لا يصح ان يقبل معنى غير المعنى الذي فيه نص توجـه عليه وعلى من نحى نحـوه ح اشكال مصنفنا القرافي ويظهر لك جليا ان الجواب الماخوذ من كلام الكمال غير كافي والله اعلم (فان قلت) هل من جواب عن اعتراض الشهاب (قلت) قد اجاب صاحب الحاشية ـ بق في بعض اختـامه على صحيح البخاري بعد ان بين ضعف الجواب السابق بما بين به في الحاشية بان التسعين ونحوهما مستعملة على وجه الاستعارة

التمثيلية وهي تعتمد التشبيه في الهياة ولا مجاز في المفردات وايد ذلك بقول صاحب الكشاف ان السبعين مثل هذا كلامه ونظر فيه بعض المحققين من مشائخنا في بعض اختامه حيث قال بعد نقله وعليه منع ظاهر وذلك لان دعوى الاستعارة التمثيلية لا تتم لانا نقطع بان جملة قوله ان تستغفر لهم سبعين مرة لم تستعمل بتمامها مجازا بل المستعمل في غير ما وضع له هو لفظ السبعين فقط ثم قال والذي يظهر ان الجواب عن السوءال باحد امرين الاول ان تكون هذه القاعدة اعنى ان المجاز لا يدخل العدد مخصوصة بغير السبعين ونحوها مما شاع استعماله في التكثير شيوع الامثال وهو مراد صاحب الكشاف بقوله السبعين مثل وليس مراده انها من الامثال التي هي مركبات مستعملة في غيرما وضعت له الثاني ان السبعين ونحوها كناية بناء على ان الكناية حقيقة او واسطة اه

مبحث الكلام على المجمل

(قوله والمجمل هوالمتردد الخ)اخرج بقوله المترددمالا تردد فيه وهو النص والمبين وبقوله على السواء ما احتمل معنيين معراجحية احدهما كالظاهر اومع مرجوحية احدهما كالموءول وعرف الشيخ ابن الحاجب المجمل بقوله مالم تتضح دلالته قال العضد والمراد ماله دلالة وهي غير واضحة والاورد المهمل اذ هو بهذا البيان للمراد خرج المهمل ولوابقيت العبارة على ظاهرها يكون المهمل داخلا في حد المجمل بناء على ان السالبة تصدق بنفي الموضوع فيصدق التعريف على ماله دلالة ثم تتضح وما ليس له دلالة اصلا كالمهمل وتعريف المص رحمه الله تعالى للمجمل قال الموضح يخرج منه ما علم ان له مدلولا لاكن لم نعرفه كالحروف المقطعة في اوائل السور عند بعض العلماء اه . ووجه ما قاله ان التردد فرع معرفة الامر المتردد فيه والفرض عدم المعرفة واما تعريف الشيخ ابن الحاجب فينطبق عليها تعريف المجمل اذ يقال عليها انها لم تتضح دلالتها ثم اعلم ان الاجمال قد يكون في المفرد وقد يكون في المركب فالاول يكون بامور فقد يكون من جهة وضع اللفظ لكل واحد من معنييه او معانيه كالمشترك مثل القرء فانه وضع في اللغة للحيض والطهر وما هو بمنزلة المشترك كالنور صالح

فهوغالب الالفاظوهو غالب استعمال الفقهاء يقولون : نص مالك على كذا اولنا في المسالة النص والمعنى ويقولون نصوص الشريعة متظافرة بذلك . واما القسم الثاني فهو كقوله تعالى « اقتلوا المشركين » فانه يقتضي قتل اثنين حزما فهو نص في ذلك مع احتماله لقتل جميع المشركين (والظاهر هو المتردد بين احتمالين فاكثر هوفي احدهما ارجح والمجمل هو المتردد بين احتمالين فاكثر على السواء ثم التردد قد يكون من جهة الوضع كالمشترك وقد يكون من جهة العقل كالمتواطيء بالنسبة الى اشخاص مسماه نحو قوله

للعقل ونور الشمس وما كان استعماله في العقل مجازا مشهورا والمجاز المشهور بمنزلة الحقيقة كان اللفظ بمنزلة المشترك وان لم تصر الحقيقة مرجوحة كذا في الايات وجعل الموضح هنا هذا المقال مما تردد فيه اللفظ بين معنى حقيقي وهو نور الشمس وبين معنى مجازي وهو العقل للمشابهة بينهما وقد تبع في ذلك الجلال المحلي يرد عليه انه لا اجمال بين معنى حقيقي وبين معنى مجازي كما صرح بذلك عضد الدين بل هو ظاهر في المعنى الحقيقي فان حمل على المعنى المجازي فهو مؤول وقد يكون من جهة العقل كالمتواطي كالجسم فهو صالح للسماء والارض لتماثلهما في الجسمية ثم ان جعل المتواطي من قبل المجمل قال الموضح تبع فيه المص الباجي في الاشارات ورده الفهري بان المتواطي من قبيل المطلق ولا اجمال فيه اه ٠ ويرد عليه ان المتواطي انما يكون مطلقا اذا استعمل في موضوعه وهو القدر المشترك وهذا غير مرادا ما اذا اريد به معناه في ضمن فرد غير معين فيكون مجملا بهذا الاعتبار ومن عده من المجمل اراد هذا ويشهد لما قلناه ان الامام الرازي في المحصول لما عد المتواطي من المجمل واطلق قال المص في شرحه ثم المتواطي لا يكون مجملا وهو مستعمل في موضوعه الا باعتبار خصوصيات محالة لا باعتبار ما يستعمل فيه بل هو ظاهر اه ٠ ثم قال تنبيه زاد سراج الدين فقال المتواطي يكون مجملا اذا اريد بهمعين اه ٠ ثم قال تنبيه الاصل في المتواطي عدم الاجمال وان يحمل على مسماه المعنى الكلي حتى تدل قرينه على استعماله في اخص من مسماه والاصل في المشترك الاجمال حتى يبين اه ٠ وقال المحقق الاصفهاني في شرح المحصول وهذا اي جعل اللفظ المتواطي من الالفاظ المحكوم عليها بالاجمال حال كونه مستعملا في موضوعه باطل لانه متى استعمل اللفظ المتواطي في موضوعه وهو القدر المشترك لا يكون مجملا نعم اذا استعمل في غير موضوعه بان استعمل في مورد من موارده بخصوص ذلك المورد من غير تعيين كان مجملا اه ٠ فكلام المص في شرح المحصول وما نقله عن الشراح وكلام الاصفهاني اقتضى جميع ذلك ان المتواطي المستعمل في بعض الافراد من حيث خصوصه

مجمل واما اذا استعمل في موضوعه وهو القدر المشترك فلا اجمال وبهذا اندفع ما قاله الفهري لاكن اورد ابن قاسم في ءاياته على القول بان المتواطي المستعمل في بعض افراده مجمل ان المتواطي المستعمل فيما ذكر مجاز وقد صرح ابن الحاجب والعضد بان اللفظ الذي يراد به مجازه بين او لم يبين ليس بمجمل ونقله الاصفهاني نفسه عن ابن الحاجب واقره ثم اجاب ابن قاسم عن ذلك بما فيه تكلف عبر لاجله باللهم وانت في غنية عما تكلفه من الجواب اذ سقوط ايراده ليس عليه حجاب وذلك لان استعمال المتواطي في بعض افراده من حيث خصوصه ليس بمجاز لانه من استعمال الكلي في الجزئي من حيث خصوصه وهو حقيقة عند المتقدمين لا يعرفون خلافه كما تقدم نقله عن الكمال ابن الهمام واذا كان كذلك فلا اشكال في عده لما فيه اجمال هذا ما ظهر لنا اولا ثم رايت في كلام تاج الدين السبكي عند ذكره الفرق بين العام المخصوص والعام المراد به الخصوص من ان الاول عمومه مراد تناولا لا حكما بل هو كلي استعمل في جزئي وهو صريح في ان العام الذي اريد به الخصوص مجاز قطعا حيث فرع على ذلك الفرق السابق ان العام المراد به الخصوص مجاز قطعا والاول الاشبه حقيقة لكن يبقى في كلام ابن السبكي توقف في نفي الخلاف فيه وتعيين كونه مجازا مع تصريح الكمال بانه حقيقة فان حمل كلام الكمال على البيانيين دون الاصوليين نفاه عدهم العموم من علاقات المجاز اللهم الا ان يكون المتقدمون لا يثبتونها وجمع الخضري في حواشي الملوي بين الكلامين بان كلام الكمال انما هو في اسم الحقيقة وهو يعم جميع الافراد عموما بدليا وكلام اهل الاصول فيما يعم عموما شموليا بأن يشمل جميع الافراد دفعة واحدة اه والمتواطي المستعمل في بعض افراده من هذا القبيل وح يتوجه ايراد صاحب الايات وقد يكون الاجمال في المفرد بصلاحية اللفظ للفاعل والمفعول بسبب الاعلال نحو اخترت فلانا فهو مختار وانا مختار ولولا الاعلال لقال هو مختير للفاعل ومختير للمفعول الاول بالكسر والثاني بالفتح والثاني هو الاجمال في المركب فهو اما لجملة نحو او يعفو الذي بيده عقدة النكاح فانه متردد بين الولي الخاص

والزوج وحمله مالك على الولي والشافعي على الزوج ويترجح الاول بان صادقية هذا الوصف على الولي بعد الطلاق حقيقة وعلى الزوج مجاز واما بسبب استثناء غيرمعلوم كقوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم فان المجهول اذا خرج من المعلوم صار الجميع مجهولا واما بسبب التردد بين القطع والعطف نحو وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم فان الواو في والراسخون مترددة بين العطف ويقولون حال او القطع وهو مبتدا خبره يقولون والواو للاستيناف وهذا الترديد نشا عنه الخلاف في ان المتشابه هل يعلمه غير الله ام لا ذهب الى الاول طائفة يسيرة منهم مجاهد وهو رواية عن ابن عباس وذهب الاكثرون من الصحابة والتابعين ومن بعدهم وجمهوراهل السنة الى الثاني وهو اصح الروايتين عن ابن عباس ورجح الاول الشيخ ابن الحاجب بناء على ان الخطاب بما لايفهم بعيد لعدم الفائدة ورجحه المحقق السعد في حواشي الكشاف بوجوه ليس هذا المحل موضع بيانها واما بسبب رجوع المضمر بان يتقدمه امران يصلح لكل واحد منهما كقوله عليه السلام لا يمنع احدكم جاره ان يضع خشبه في جداره فالضمير في جداره يحتمل رجوعه على احدكم او على جاره هكذا قالوا والظاهر انه ليس بمحتمل بل ظاهر في الرجوع الى احدكم وكذا بسبب مرجع الصفة نحو زيد طبيب ماهر اه من التوضيح مع زيادة

مبحث الكلام على الظاهر

(قوله والترجيح تارة يكون الخ) لما عرف الظاهر بالمتردد بين احتمالين هو في احدهما ارجح ذكر ان الترجيح يكون باحد امرين اما الوضع او العرف قال الشيخ ابن الحاجب في مختصره الاصولي الظاهر في اللغة الواضح وفي الاصطلاح ما دل دلالة ظنية اما بالوضع كالاسد او بالعرف كالغائط اه قال العضد وعلى هذا فالنص وهو ما دل دلالة قطعية قسيم له وقد يفسر اي الظاهر بما دل دلالة واضحة فيكون النص قسيما منه اه . قال المحقق التفتزاني في حواشيه قوله دلالة ظنية يخرج النص لكون دلالته قطية والمجمل والموءول لكون دلالتهما مساوية او مرجوحه وظاهر كلام المص اي ابن

تعالى « وآتوا حقه يوم حصاده » فهو ظاهر بالنسبة الى الحق مجمل بالنسبة الى مقاديره) الظاهر من الظهور وهو العلن والترجيح تارة يكون بحسب الوضع كالاسد للحيوان المفترس فانه يقال في حقه ظاهر بالنسبة الى الرجل الشجاع واما بسبب عرف كالغائط للخارج المستقذر اذا غلب فيه بعد ان كان في الاصل للمكان المطمان من الارض فاللفظ متى رجح في احتمال من الاحتمالات قلت او كثرت سمي ذلك اللفظ ظاهرا بالنسبة الى ذلك المعنى كالعموم بالنسبة الى الاستغراق فان اللفظ ظاهر فيه دون الخصوص وكذلك كل لفظ ظاهر في حقيقته دون مجازاته والمجمل ماخوذ من الجمل وهو الخلط ومنه قوله عليه السلام لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فجملوها فباعوها واكلوا اثمانها اي خلطوها بالسبك ومنه العلم الاجمالي اذا اختلط فيه المعلوم بغير المعلوم واللفظ المجمل اختلط فيه المراد بغير المراد فسمي مجملا فاذا وضعت العرب اللفظ مشتركا الزم من الاشتراك الاجمال كما تقول الفرس الان لا اجمال فيه بل يتبادر الذهن الى الحيوان الصاهل فلو وضعوه لحيوان آخر صار مجملا . فعلمنا ان الاجمال نشا عن الاشتراك واما اذا قلنا في الدار رجل فانا نجوز ان يكون زيدا وعمرا وجميع رجال الدنيا على البدل وذلك بطريق التجويز العقلي لا من الوضع اللغوي بل ما اقتضى الوضع الا القدر المشترك بين جميع الرجال وهو مفهوم الرجل وهو من هذا الوجه ظاهر لا مجمل وانما جاء الاجمال من جهة التجويز العقلي . فعلمنا ان الاجمال له

الحاجب ان قوله اما بالوضع او بالعرف من تمام الحد احترازا عن المجاز وبه صرح الامدي وكلام الشارح يشعر بانه تقسيم للدلالة بعد تمام الحد فيدخل المجاز وهذا اقرب اه . اذا وقفت على ما تلوناه عليك فتعريف المص هو معنى كلام الشيخ في تعريفه ومخالف له من جهة انه جعل الوضع والعرف بيانا للترجيح بماذا يكون خارجا عن التعريف وعبارة الشيخ ابن الحاجب ظاهرة في انها من تمام الحد وان حملها شارحه عضد الدين على مثل ما ذكره المص وقد وافق الشيخ ابن الحاجب في ذلك سيف الدين الامدي كما تقدم وهو الذي ينادي عليه ايضا كلام الباجي في الاشارات حيث قال والظاهر على اضرب ظاهر بالوضع ككون الامر للوجوب نحو اقيموا وظاهر بالعرف نحو او جاء احد منكم من الغائط وظاهر بالدلالة نحو والمطلقات يتربصن فان الدليل دل على ان المراد به الامر وان كان لفظه الخبر اذا اتضح لك معنى الظاهر فقول المص في تعريفه المتردد الخ يخرج النص الذي يكون الظاهر في مقابلته وهو النص بالاصطلاح الاول اذ لا ترديد فيه ويخرج المبين لعدم الترديد فيه ايضا وقوله هو في احدهما ارجح الخ يخرج المجمل اذ هو المتردد مع التساوي والموءول لوجود الترديد فيه مع المرجوحية ثم اعلم ان العادة جرت عند اهل الاصول بذكر التاويل بعد الظاهر لاختصاصه به عرفا واصله من ءال يوءول اذا رجع ومثال الامر مرجعه وهو عرفا حمل الظاهر على المحتمل المرجوح وقد ذكره المص رحمه الله في الباب الثاني عشر فلنوخر الكلام عليه الى هنالك

مبحث الكلام على المبين

(قوله فصدق على القسمين الخ) قال الموضح اطلاق المبين على ما كان مجملا بالوضع ثم بين واضح واما اطلاقه على ما هو واضح الدلالة بالوضع ففيه نظر اه ورايت في شرح المحقق الاسنوي على المنهاج ما يدفع هذا النظر حيث قال موجها لصنيع موءلفه **ناصر الدين البيضاوي** حيث اطلق المبين على الواضح بنفسه وهو ما ذكره المص هنا ما نصه ان اطلاق لفظ المبين بفتح الياء على الواضح بنفسه لم يذكره الامام ولا صاحب الحاصل وهو

حسبان الوضع اللغوي والتجويز العقلي ومثل الرجل كل نكرة ينطق بها واما لفظ الاية فان المقدار لم يتعرض له فلذلك احتمل العشر وغيره على السواء فكان اللفظ مجملا بالنسبة الى المقادير وظاهر في المشترك الذي هو الحق من حيث الجملة (والمبين هو ما افاد معناه اما بسبب الوضع او بضميمة بيان اليه) المبين من البيان وهو الايضاح فاذا قال له عندي عشرة قلنا : هذا اللفظ مبين بالوضع اي بينه الوضع والمستعمل فان كان اللفظ اولا مجملا نحو القرء ثم بينه بعد ذلك قلنا : صار مبينا فصدق المبين على القسمين وكذلك المفسر يصدق على القسمين في

وان كان غير متبادر الى الفهم فهو صحيح لغة ومعنى اما معنى فلان المتكلم قد اوضحه حيث لم يات بلفظ المجمل واما لغة فقد قال الجوهري في الصحاح ما نصه والتبيين الايضاح والتبيين ايضا الوضوح وفي المثل قد بين الصبح لذي عينين اي تبين هنا لفظه فاطلق النبيين على الوضوح وهو مصدر وضح لا اوضح يقال وضح الشيء وضوحا فهو واضح فيكون اسم المفعول منه وهو المبين يطلق ايضا على ماقد وضح بنفسه وان لم يوضحه غيره اه

مبحث الكلام على تعريف العام

(قوله والعام هو الموضوع الخ) قال الأسنوي في شرح المنهاج كلام القرافي يقتضي ان هذا التعريف للعام اخترعه هو وهو ماخوذ من كلام تاج الدين محمد بن حسين الارموي في الحاصل ومنه اخذ البيضاوي ايضا فانظره اه (قوله فاللفظ اما ان يكون الخ) ذكر المص هنا الاحتمالات اربعة وزاد في كتابة العقد المنظوم في الخصوص والعموم احتمالين آخرين وأبطلهما ايضا وهما القدر المشترك بقيد العدد والقدر المشترك بقيد سلب النهاية وقد نسب المص هنا الاول لبعضهم حيث قال واجاب بعضهم الخ ولم يذكره في الاحتمالات اولا ولم يذكر الثاني هنا بالكلية (قوله بيانه ان اللفظ ان كان الخ) اوضح المص في العقد المنظوم ابطال هذا الاحتمال وهو وضعه للقدر المشترك لانه لو كان مسمى العموم القدر المشترك لكان اللفظ مطلقا متواطيا يقتصر بحكمه على فرد من افراده لانا لا نعني بالمطلق الالفظا موضوعا للقدر المشترك بين افراده كقوله تعالى فتحرير رقبة يقتصر وجوب الاعتاق على رقبة واحدة فيخرج بها عن العهدة ولا يلزم ثبوت الحكم في رقبة اخرى واللفظ العام قسيم المطلق ولا يقتصر بحكمه على فرد من افراده بل اذا نقلنا مشتركا مثلا ثم وجدنا آخر وجب نقله كالاول ثم كذلك الى غير النهاية فظهر ان لفظ العموم لا يكون موضوعا للقدر المشترك بين افراده (قوله وتصور مالايتناهي على التفصيل محال الخ) قال في العقد المنظوم اثر هذا الكلام (فان قلت) جاز ان يكون الحق هو مذهب اهل التوقيف وان الله تعالى واضعها وعلمه تعالى محيط ازلي التعلق وعموم تعلقه ازلي فامكن

الاصطلاح واللغة (والعام هو الموضوع لمعنى كلي بقيد تتبعه في محاله نحو المشركين) المراد بالتتبع في المحال . اي بالحكم كان وجوبا او تحريما او ندبا اواباحة اوخبرا اواستفهاما اي شيء كان الحكم . وسبب هذه العبارة والاحتياج اليها اشكال كبير عادتي اورده ولم ار احدا قط اجاب عنه . وهو ان صيغة العموم بين افرادها قدر مشترك ولها خصوصيات فاللفظ اما ان يكون موضوعا للمشترك كمطلق الشرك في المشركين او للخصوصيات او للمجموع المركب منهما او لمجموع الافراد بحيث يكون المسمى واحدا والكل باطل فلا يتحقق مسمى العموم ولا وضعه : بيانه ان اللفظ ان كان وضع للمشترك فقط يلزم ان يكون مطلقا والمطلق ليس بعام وان وضع للخصوصيات وهي مختلفة فيلزم ان يكون لفظ العموم مشتركا مجملا لوضعه بين مختلفات وصيغة العموم مسماها واحد ولا اجمال فيها ولان الخصوصيات غير متناهية ووضع لفظ مشترك بين امور غير متناهية محال لان الوضع فرع التصور وتصور ما لا يتناهى على التفصيل محال وان كان موضوعا للمجموع المركب من كل خصوصية مع المشترك في كل فرد فرد على حياله لزم الاشتراك بين ما لا يتناهى وهو محال لما تقدم او لمجموع الافراد بحيث يكون المسمى واحدا وهو المجموع من حيث هو مجموع فتصير نسبته الى مسماه كنسبة لفظ العشرة لمسماها فحينئذ يتعذر الاستدلال بصيغة العموم على ثبوت حكمها لفرد من افرادها في النهي او النفي لانه لا يلزم من النهي عن المجموع او الاخبار عن نفيه نفي اجزائه ولا اجتناب جميع اجزائه لان المجموع يكفي في صدق اجتنابه ترك جزء

ان يضع تعالى لفظا واحدا لما لايتناهي ولا يتوقف وضعه تعالى على التصور كما هو في حق البشر بل علمه تعالى محيط ازلي التعلق وعموم تعلقه ازلي فامكن ان يضع تعالى بعضا واحدا لما لايتناهي لانه تعالى عالم بذلك العدد الذي ليس بمتناه على التفصيل من غير استيناف في الاحاطة فصح الوضع واندفع الاشكال (قلت) هذا المذهب لوقلنا به لامتنع الوضع للخصوصيات ايضا والسبب في ذلك ان الله تعالى أعلم عباده بل اذا وضع لفظا لما لايتناهي على التفصيل فاما ان يقال ان الله اعلم عباده بذلك ام لا والقسم الاول باطل لان اعلامهم بذلك يتوقف على تصورهم لذلك المعلوم على التفصيل وان يفهموا مسميات هذا اللفظ على التفصيل اذ لو علموا البعض وجهلوا البعض لم يصدق ان الله اعلمهم بمسميات هذا اللفظ بل ببعضه واذا كان البعض مجهولا لم يحصل بمسميات هذا اللفظ علم لكن علمهم بذلك محال لاستحالة تصورهم مالايتناهي وماهو مستحيل في حق العباد عقلا يستحيل تحصيله لهم فلا يصح القول بان الله اعلم عباده بذلك فنقول هذا شيء استاثر الله تعالى بعلمه وليس هو من معلومنا ونحن نتكلم في هاته المسالة في الالفاظ ومسمياتها التي هي من معلومنا فبطل هذا السؤال على التقديرين (قوله فعلى هذا اذا قلنا هو اللفظ الموضوع للقدرالمشترك بقيد تتبعه فيمحاله بحكمه اندفعت الاسئلةالخ) لما ابطل المص رحمه الله تعالى ان يكون العام موضوعا لاحد الاحتمالات السابقة لما يلزم عليه من الاشكال الدائر بين ان يكون العام اما مشتركا او مطلقا او بحيث يتعذر الاستدلال به الخ وعين ان مدلول العام هو القدر المشترك بقيد التتبع ومجموع القيدين هو المسمى وباعتبار كون المجموع هو المسمى ينتفي الاشتراك وبالتتبع ينتفي الاطلاق وتعذر الاستدلال نصيرورته كليه ظهر قول المص اندفعت الاسئلة ثم ان هذا الكلام بعد ما نقله المحقق المطلع الشيخ احمد ابن المبارك في رسالته المسماة بانارة الافهام في تحقيق ما قيل في دلالة العام قال وفيه امور الاول انا نختار في الجواب الاحتمال الرابع وهو ان يكون مدلول العام مجموع الافراد من حيث هو مجموع وقوله في اعتراضه انه لو كان مدلول العام مجموع الافراد لتعذر الاستدلال الخ

من اجزائه وكذلك يصدق نفيه بنفي جزء لكن لفظ العموم هو الذي يحسن الاستدلال به على ثبوت حكمه لكل فرد حالة النفي او النهي فلا يكون لفظ العموم للعموم على هذا التقدير فهذا هو الاشكال : واجاب بعضهم بانه موضوع للمشترك بقيد العدد فلا يكون مطلقا لحصول العدد ولا مشتركا لان مسماه واحد وهو المشترك ومفهوم العدد (فقلت) له مفهوم العدد كلي والمشترك كلي والكلي اذا اضيف الى الكلي صار المجموع كليا والموضوع للكلي مطلق فلا يكون عاما بل يكتفي بما يصدق فيه المشترك والعدد وذلك يصدق بثلاثة فعلى هذا اذا قلنا هو اللفظ الموضوع للقدر المشترك بقيد تتبعه في محاله بحكمه اندفعت الاسئلة لان قيد التتبع في جميع المحال ينفي الاطلاق فان المطلق لا يتتبع بل يقتصر به على فرد ويكون مجموع القيدين هو المسمى وهما المشترك وقيد التتبع فيكون المسمى واحدا فلا يكون مشتركا فحصل العموم من غير اشكال فهذا هو الملجيء لهذا الحد الغريب (والمطلق هو اللفظ الموضوع لمعنى كلي نحو رجل . والمقيد هو اللفظ الذي اضيف الى مسماه معنى زائد عليه نحو رجل صالح) التقييد والاطلاق امران اضافيان فرب مطلق مقيد بالنسبة ورب مقيد مطلق فاذا قلت حيوان ناطق فهذا مقيد واذا عبرت عنه بانسان صار مطلقا واذا قلت انسان ذكر كان مقيدا واذا عبرت عنه برجل صار مطلقا وكذلك ما من مطلق الا ويمكن جعله مقيدا بتفصيل مسماه والتعبير عن الجزءين بلفظين وما من مقيد الا ويمكن ان يعبر عنه بلفظ واحد فيصير مطلقا الا ما يندر

قلنا ممنوع وسند المنع ما تقدم من ان العام مفرد والمفرد **لا حكم فيه** حتى يستدل به والحكم الثابت لجميع الافراد الذي وقع به الاستدلال انما جاء من وصف المحمول فاذا ما به الاستدلال ليس من باب عموم الالفاظ في شيء وما فيه العموم لا حكم فيه حتى يعول بحكمه وان شئت قلت العموم عمومان فالعموم الذي نسب للالفاظ الذي وضعت له الصيغ مفرد من المفردات ولم يقع به الاستدلال والعموم المنسوب للاحكام به وقع الاستدلال ولا صيغ له فقوله لو كان ذلك مدلول العام لتعذر الاستدلال به يقال عليه ما تعني بالعام الذي وقع الاستدلال به فان عينت عموم الاحكام فهو مسلم ولا يفيد لانه ليس هو مراد الاصوليين وان عينت عموم الالفاظ المفردة فهو لا استدلال فيه الثاني اعتراضه جواب بعضهم فان اضافة الكلي الى الكل تصير المجموع كليا انما يلزم اذا اعتبرنا من العدد مفهومه وهو ليس بصحيح فالواجب اعتبار مصدوقه اذ هو المطابق لقاعدة ان المراد بالموضوع الافراد فاذا نقول في تصحيح ذلك الجواب العام موضوع للقدر المشترك بقيد مصدوق العدد المستغرق ولا شك ان هذا المصدوق ليس بكلي فلا يكون العام مطلقا ولم يتعدد الوضع حتى يكون مشتركا وحكمه ثابت لكل فرد فلا يتعذر الاستدلال الثالث في رد التتبع الذي اعتبره قيدا في مدلول العام وقد فسره بتتبع الحكم في جميع المحال ولا شك ان الحكم يستلزم التركيب وح فيسال الامام القرافي رضي الله عنه عن العام الذي تكلم عليه الاصوليون وذكروا له صيغا وامثلة لا تحصر هل هو مفرد عنده او مركب فان قال انه مركب خالف كلام الاصوليين والنحاة والبيانيين اجمعين وان قال انه مفرد قيل له فكيف يسعك ان تاخذ الحكم وتتبعه قيدا في مدلوله فقد جمعت في حقيقة واحدة بين متنافيين الافراد والتركيب والصواب ان هذا القيد يستحيل اعتباره في عموم الالفاظ المفردة الرابع مما ينقض به دليل القرافي رضي الله عنه قول ارباب الخصوص وارباب الوقف فانهم وسائر الائمة متفقون على الاستدلال مع انهم يرون لا عموم يستفاد من الصيغ قالوا والاحكام العامة استفيدت من ادلة منفصلة عن الصيغ زائدة عليها قائمة بذات المتكلم فان حركات المتكلم **واخلاقه وغير ذلك** من

جدا كالبسائط (والامر هو اللفظ الموضوع لطلب الفعل طلبا **جازما** على سبيل الاستعلاء نحو قم . والنهي هو اللفظ الموضوع لطلب الترك طلبا جازما والاستفهام هو طلب حقيقة الشيء والخبر هو الموضوع للفظين فاكثر اسند مسمى احدهما الى مسمى الاخر اسنادا يقبل التصديق والتكذيب لذاته نحو زيد قائم) جعل هذا الباب كله من باب اللفظ الموضوع يتخرج على احد المذاهب الثلاثة وهي ان الكلام وجميع ما يتعلق به وبانواعه وعوارضه من الامر والنهي والخبر والاستفهام والتكذيب

احواله وافعاله ليست تابعة الى اللفظ بل هي دالة مستقلة بنفسها تفيد علوما ضرورية فاذا لا ارتباط بين عموم الصيغ وبين الاستدلال الـذي اشار اليه الشهاب وعول عليه في زيادة قيد التتبع في مدلول العموم فان الامة متفقة على الاستدلال مختلفة في عموم الصيغ وانظر المستصفى لابي حامد فقد اطال في ذلك والعبدري شارحه والابياري في شرح البرهـان الخامس في قوله ان مسمى العام القدر المشترك وقيد التتبع فانه يوهم ان كل عام لابد فيه من قدر مشترك بين افراده وليس كذلك فان صيغ العموم تنقسم ثلاثة اقسام الاول ما كان متواطئا في الاصل كاسماء الاجناس التي كانت قبل كليات كالانسان فانه نوع وحيوان فانه جنس ورجل فانه صنف والصنف خاصـة غير شاملة فاذا دخلت عليه اداة العموم ككل فهذا يعم لفظا ومعنى الثاني ما يعم افظا ولا يعم معنى وهو كل صيغة ليس بين افرادها قدر مشترك فيه وذلك مثل صيغة التي تعم العقلاء وما التي تعم غيرهم ومثـل الذي والتي وتثنيتهما وجمعهما وجموع الاعلام نحو الزيدون ونحو ذلك لما يعلم بتتبـع الصيغ الثالث ما ليس بين افراده قدر مشترك معنوي ولا لفظي وانما اللفظ في العام جاء الى الافراد وجامعها حتى صيرها جملة واحدة وهذا مثل اسماء الجموع اذا عرفت بال الاستغراقية مثل الرهط والفرقة والقـوم ونحو ذلك فاذا قلت جاء القـوم الا زيدا والا عمرا فانك لا تجـد بـين زيد وعمرو وغيرهما من سائر افراد القوم اشتراكا في لفظ القوم اذ لا يقال في زيد انه قوم سواء كان القوم عاما اوغير عام وكذا الاشتراك بينهما في معنى القوم اذ لامعنى له الا الافراد والافراد لا يشترك بعضها في بعض فيخرج من هذا التقسيم ان الافراد في العام تارة تشترك في المعنى وتارة تشترك في اللفظ وتارة لا تشترك في واحد منهما فمن قال والحالة هذه ان القدر المشترك يدخل في مسمى العام مطلقا فقد جزا الماهية اخص منها وابطل اقسام العام وكلاهما باطل ومن قال ان مدلول العام هو الافراد المجموعة المضموم بعضها الى بعض التي صارت باللفظ المستغرق شيئا واحدا يعبر عنه بقولنا مجموع الافراد فقد اتى بالمدلول على وجهه ووفى بمقتضى كلام الاصوليين والنحاة والبيانيين

مبحث في تعريف الامر والنهي والاستفهام والخبر

(قوله موضوعة للكلام اللساني الخ) قال الموضح هذا القول منسوب الى المعتزلة وانكروا الكلام النفسي ولم اعرف احدا من ائمة اهل السنة قال به وحكاه المص هنا ولم يعزه وزاد فيه انه مجاز في النفساني وعلله بانه المتبادر الى الذهن وعليه بنى تعريف الامر بالاصل وليس بسديد وكونه المتبادر الى الفهم انما هو لكثرة الاستعمال وقد يكثر استعمال اللفظ في احد معنيه الحقيقين او في مجازه اه كلام الموضح وما رد به المتبادر اصله للجلال المحلي وقوله ولم اعرف احدا من اهل السنة الخ فيه ان الاسنوي في شرح المنهاج نقل عن الامام في مبحث الامر من المحصول والمنتخب انه حقيقة في اللساني فقط وصححه وان نقل الامام في اول اللغات من الكتابين على المحققين من المتكلمين ان الكلام بانواعه مشترك بينهما واقتصر عليه (قوله او للنفساني الخ) قال الفهري وهو المشهور عن الاشعري (قوله قال الاخطل الخ) اعترض الاستدلال بذلك بانه ليس في قوله وانما جعل اللسان الخ ما يوجب ان اسم الكلام عندهم مجاز في اللفظي اذ اللفظي يتبادر عند اطلاق الكلام ولانه لا يلزم من كون اللفظي دليلا على النفسي ان يكون اطلاق الكلام على اللفظ مجازا كذا في **الايات** وفي **حواشي البناني على المحلي** (قلت) لعل وجهه ان حاصل المعنى الذي اراده الاخطل ان المعتد به والمعول عليه ما في الفؤاد واللسان انما يعبر عما في القلب وهذا القدر قد يوجب كونه مجازا في اللساني (قوله احتراز من طلب الترك الخ) في القيدين اللذين ذكرهما في تعريف الامر ليخرج بهما النهي والندب نظرا ما الاول فلان المحققين على انه لا تكليف الا بفعل وان متعلق البدني الكف وهو فعل وعليه فيدخل لانه طلب الفعل الذي هو الكف واما الثاني فلان المندوب مامور به على الاصح فالمطلوب ادخاله (قوله ولم ار الخ) صرح الجلال المحلي في شرح جمع الجوامع بالتسوية وذكر الخلاف كما في الامر (قوله قال العلماء فرقت العرب الخ) غرض المص رحمه الله تعالى بنقل هاته التفرقة ليكون تعريف الاستفهام مانعا وفرق حفيد السعدين الامر وبين الاستفهام

والتصديق وغيرها هل هي كلها • موضوعة للكلام اللساني مجاز في النفساني لانه المتبادر عرفا او للنفساني مجاز في اللساني كقول الاخطل

(ان الكلام لفي الفؤاد وانما • جعل اللسان على الفؤاد دليلا)

اوالالفاظ كلها مشتركة بين اللساني والنفساني جمعا بين المدركين ثلاثة مذاهب فوقع التحديد في هذا مبنيا على المذهب الاول مع ان الثالث هو المشهور عند العلماء كذلك حكاه امام الحرمين والامام فخر الدين فقولي في الامر لطلب الفعل احتراز من طلب الترك الذي هو النهي ومن الاستفهام لانه لطلب الحقائق دون الافعال وقولي طلبا جازما احتراز عن الندب وقولي على سبيل الاستعلاء هو مذهب ابي الحسين البصري والامام فخر الدين ومنهم من اشترط العلو دون الاستعلاء والجمهور من المتكلمين على عدم اشتراطهما بل الصيغة من حيث هي صيغة تسمى امرا كانت من اعلى او ادنى مع استعلاء او تواضع كالخبر وسياتي في الامر تقرير ذلك ان شاء الله تعالى ولم ار لهم مثل هذا الخلاف في النهي فتركته وتلزمهم التسوية بين البابين والاحترازات في الامر هي بعينها في النهي فلا اعيدها • قال العلماء فرقت العرب بين قولنا ما الزوج وبين قولنا افهمني ما الزوج فالاول طلب الحقيقة والثاني طلب فعل يصدر من المخاطب فاذا قال السيد لعبده من بالباب فقال غير ذلك العبد زيد بالباب حصل مقصود السيد ولا عتب على العبد الاول فان المقصود انما هو تحصيل فهم من بالباب واذا قال لعبده اسقني ماء فسقاه غير ذلك العبد المامور توجه العتب على

لان المراد بالصورة في تعريف الاستفهام بحصول صورة الشيء في الذهن المعلوم من حيث صورته وفي الامر العلم من حيث ذاته وهذا نظير اختلاف اهل الميزان في ان المترتب على النظر بطريق الاصالة هل هو المعلوم او العلم فذهب بعض الى الاول والعلم بطريق التبعية وذهب آخرون الى الثاني والمعلوم بطريق التبعية وهاته التفرقة مبنية على مغايرة العلم للمعلوم وذهب الحكماء الى ان العلم عين المعلوم حيث فسروه بحصول الصورة وجعلوا الاضافة من قبيل اضافة الصفة للموصوف اي الصورة الحاصلة وفرق السكاكي في المفتاح بفرق آخر بين الاستفهام والامر وهو ان المقصود في الامر حصول ما في الذهن في الخارج وفي الاستفهام حصول ما في الخارج في الذهن وعبارته في المفتاح والفرق بين الاستفهام والطلب في الامر والنهي والندى واضح فانك في الاستفهام تطلب ما هو في الخارج ليحصل في ذهنك نقش مطابق له وفي ماسواه تنقش في ذهنك ثم تطلب ان يحصل له في الخارج نقش مطابق فنقش الذهن الاول تابع وفي الثاني متبوع وتبعه على ذلك سيد المحققين في حواشي المطول ونظر فيه الغنيمي بان صيغة الامر لطلب حصول امر مطلقا سواء كان في الذهن كعلمني او في الخارج كقم فيدخل في الاستفهام بعض صور الامر اه (قوله لذاته الخ) زيادة المص قيد لذاته في التعريف كما يرشد اليه كلامه في الشرح لاجل ان يدخل في المعرف الخبر المقطوع بكذبه والخبر المقطوع بصدقه لان امتناع قبوله لهما لا لذاته بل لعارض واما لذاته فهو قابل لها وقد يقال ان زيادة قيد لذاته زائد عند من عبر في تعريف الخبر بالتصديق والتكذيب دون الصدق والكذب لان المقطوع بصدقه والمقطوع بكذبه يقال عليه انه يحتمل التصديق والتكذيب لان التصديق هو كونه يصح ان يقال لقائله من جهة اللغة صدق وكذلك التكذيب ولا يقال انه يحتمل الصدق والكذب لان الصدق مطابقة الخبر للواقع والكذب عدمها ولهذا لما عرف البيضاوي في منهاجه الخبر بما احتمل التصديق والتكذيب لم يزد فيه قيد لذاته وقال الاسنوي في شرحه وانما عدل عن الصدق والكذب الى التصديق والتكذيب لان الصدق مطابقة

الاول لكون صيغة الامر موضوعة للتكليف والالزام الذي من شانه العتب على تقدير الترك هكذا نقله الايمة عن اللغة في الفرق بين الاستفهام والامر نقاله فخر الدين وغيره فلذلك قيل في حد الاستفهام « طلب حقيقة الشيء » وقولي في الخبر للفظين فاكثر فان اقل الخبر لفظان نحو زيد قائم وقد يخبر باكثر نحو اكرم اخوك اياك يوم الجمعة متكئا في الدار الادار زيد اجلالا له وخالدا فهذاكله خبرواحد هو ومتعلقاته وخالدا مفعول معه واجلالا مفعول لاجله وقولي اسند مسمى احدهما الى مسمى الاخر احتراز من قولنا زيد عمرو في الكلام غير المنتظم وقولي يقبل التصديق والتكذيب احتراز من الاسناد بالاضافة نحو غلام زيد او الصفة نحو الرجل الصالح وقولي لذاته احتراز من تعذر قبوله لاحدهما لعارض من جهة المخبر او المخبر عنه فالاول خبر الله تعلى لا يقبل الا الصدق والثاني نحو قولنا الواحد نصف الاثنين لا يقبل الا الصدق والواحد نصف العشرة لا يقبل الا الكذب فلم يقبلها في هذه الاحوال لكن هذه الاخبار بالنظر اليهما من حيث انها خبر تقبلهما اذا قطعنا النظر عن المخبر والمخبر عنه وانما جاء الامتناع لا من ذات الخبر فله من ذاته قبولهما

الخبر للواقع والكذب عدم مطابقته ونحن نجد من الخبر مالا يحتمل الكذب كخبر الصادق وقولنا محمد رسول الله ومالا يحتمل الصدق كقول القائل مسيلمة صادق مع ان كل ذلك يحتمل التصديق والتكذيب لان التصديق هو كونه يصح من جهة اللغة ان يقال لقائله انه صادق وكذلك التكذيب وقد وقع ذلك فالموءمن صدق خبر الله تعالى والكافر كذبه اه ثم ان التعبير بالتصديق والتكذيب تبع فيه المص الامام في المحصول فقد عبر بذلك في تعريف الخبر ثم اعترض على التعريف في مبحث الاخبار وقال انه حد دوري لان التصديق والتكذيب عبارة عن الاخبار عن كون الخبر صدقا او كذبا فتعريفه به دور ثم قال والحق ان تصور الخبر لا يحتاج الى حد ولا رسم

الكلام على الفصل السابع
في الفرق بين الحقيقة والمجاز

(قوله مشتقة من الحق الذي هو الثابت الخ) اي لغة قال في المحصول وذلك لانه يذكر في مقابلة الباطل فتقول هذا حق فيقال هذا ليس بحق لانه باطل والباطل هو المعدوم والحق هو الثابت قال الاسنوي ويدل على ان الحق في اللغة بمعنى الثبات قوله تعالى ولكن حقت كلمة العذاب على الكافرين اي ثبتت ومن اسمائه تعالى الحق لانه الثابت وقال عبدالقاهر الحقيقة ماخوذة من حق الله الامر اذا اثبته ومن حققت الشيء اذا كنت منه على يقين (قوله وهي فعيلة اما بمعنى الخ) قال الاسنوي في شرح المنهاج ان فعيلا قد يكون بمعنى فاعل كسميع بمعنى سامع وقد يكون بمعنى مفعول كقتيل بمعنى مقتول فالحقيقة ان كانت بمعنى الفاعل فمعناها الثابتة من قولهم حق الشيء يحق بالضم والكسر اي وجب وثبت وان كانت بمعنى المفعول فمعناها المثبتة بفتح الباء من قولهم حققت الشيء احقه اذا اثبته اه (قوله ويعدل عن ذلك الخ) قال المص في شرح المحصول اعلم ان فعيلا يقع على قسمين احدهما ان يكون اسم فاعل من فعل بضم العين نحو كرم فهو كريم وشرف فهو شريف فهذا لا مبالغة فيه من جهة تكرار الفعل غير انه موضوع لما يكون سجية للنفس كالشجاعة والسخاوة فمن

(الفصل السابع الفرق بين الحقيقة والمجاز واقسامها فالحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له في العرف الذي وقع به التخاطب وهي اربعة لغوية كاستعمال الانسان في الحيوان الناطق · وشرعية كاستعمال لفظ الصلاة في الافعال المخصوصة وعرفية عامة كاستعمال لفظ الدابة في الحمار وخاصة نحو استعمال لفظ الجوهر في المتحيز الذي لا يقبل القسمة) الحقيقة · مشتقة من الحق الذي هو الثابت لانه يقابل به الباطل فهو مرادف للموجود وهي فعيلة اما بمعنى فاعله فيكون معناها الثابتة او مفعولة فيكون معناها المثبتة لان هذا هو شان فعيل من غير فعل بضم العين يكون اما فاعلا او مفعولا ويعدل عن ذلك الى فعيل للمبالغة · واما اسم الفاعل من فعل فهو فعيل بالاصالة من غير مبالغة نحو ظرف

حيث انه لابد ان يكون سجيه هو ابلغ مما لا يكون كذلك كضارب وخارج ولم يوجد اسم الفاعل لهذا النوع الاعلى هذا الوزن والقسم الثاني ما كان له اسم فاعل يستحقه باصل الوضع ثم عدل عنه الى فعيل لاجل قصد المبالغة من جهة كثرة الفعل والمفعول وهو ثلاثة اقسام منه ما يتعين باصل السياق للفاعل نحو عليم وقدير بمعنى عالم وقادر ومنه ما يتعين للمفعول بالسياق نحو جريح وقتيل بمعنى مجروح ومقتول ومنه ما يحتمل الامرين ولا يعين السياق احدهما نحو نبي يحتمل ان يكون بمعنى فاعل ان اخذناه من النبوة اي علا قدره وعظم او بمعنى مفعول اي نباه الله اه فتلخص من كلامه ان صيغة فعيل بقيد المبالغة اذا عدل بها عما يستحقه الفعل من الفاعل والمفعول وهذا في غير فعيل اسم فاعل من فعل بضم العين فهذا لا مبالغة فيه اذ لا عدول (قوله والتاء فيه للنقل الخ) قال المص في شرح المحصول اعلم ان الحقيقة فيها ياء وتاء وكلاهما للنقل فالياء باثنتين من تحتها للنقل عن الاسمية للوصفية لان حقا مصدر وليس بصفة فاذا قلت حقيق صار صفة تقول زيد حقيق بكذا فتصفه بذلك ولو قلت زيد حق امتنع الا على التاويل في الوصف بالمصدر والتاء باثنتين من فوقها للنقل من الوصفية للاسمية عكس الباء لان العرب اذا وصفت بفعيل ونطقت معه بالموصوف اكتفت بتانيث الموصوف عن تانيث الصفة فيقولون امراة قتيل وشاة نطيح فالتانيث في الاول اغنى عن التانيث في الثاني فاذا لم ينطقوا بالوصف اثبتوا التاء حذرا من اللبس فيقولون رايت قتيلة بني فلان فهي هاهنا مفعول لا صفة فهذا هو معنى قول الامام التاء فيه للنقل عن الوصفية للاسمية الصرفة اي يجرونه على موصوف في هذه الحالة فهذا اسم مجرد اه كلامه وقال الشيخ الدسوقي في حواشي السعد موجها لكون التاء في لفظ الحقيقة للنقل قال وذلك لان التاء في اصلها تدل على معنى فرعي وهو التانيث فاذا روعي نقل الوصف عن اصله الى ما كثر استعماله فيه وهو الاسمية اعتبرت التاء فيه واوتي بها اشعارا بفرعية الاسمية فيه كما كانت في حال الوصفية اشعارا بالتانيث فالتاء الموجودة فيه بعد النقل غير الموجودة قبله اه (قوله للنقل الخ) اي وليست للتانيث باعتبار ان الحقيقة اسم للكلمة

فهو ظريف وشرف فهو شريف والتاء فيها للنقل عن الوصفية الى الاسمية فان العرب اذا وصفت بفعيل موءنثا ونطقت بالموصوف حذفت التاء اكتفاء بتانيث الموصوف فيقولون امراة قتيل وشاة نطيح اما اذا حذفوا الموصوف اثبتوا التاء فيقولون رايت قتيلة بني فلان ونطيحتهم لعدم ما يدل على التانيث فاحتاجوا لاظهاره نفيا للبس وليكون الاسم ههنا لا يعرب صفة فلذلك قيل التاء للنقل من الوصفية الى الاسمية فهذا

بدليل انه يقال لفظ حقيقة ولو اعتبر كونها للتانيث حذفت (قوله ثم نقلت في عرف الاصوليين الخ) اي نقل ذلك اللفظ من الوصفية الى كونه اسما للكلمة الثابتة في مكانها الاصلي بالاعتبار الاول وهو كونها بمعنى فاعل في الاصل والمثبتة في مكانها الاصلي بالاعتبار الثاني وهو كونها بمعنى المفعول ثم ان الظاهر من كلام المص ان نقل هذا اللفظ من الوصفية الى كونه اسما للفظة المذكورة بلا واسطة وهو الذي درج عليه عدة فحول منهم السعد في المطول في هذا المبحث والذي صرح به الامام في المحصول ودرج عليه الاسنوي في شرح المنهاج في هذا المحل ان النقل الى المعنى الاصطلاحي بوسائط حيث قال ثم نقلت الحقيقة من الثابتة او المثبتة الى الاعتقاد المطابق للواقع مجازا كاعتقاد وحدانية الله تعالى قال في المحصول لانه اولى بالوجود من الاعتقاد الفاسد وقد يقال ان ما كان مجازا لاختصاصه ببعض افراد الثابت فصار كاطلاق الدابة على ذوات الاربع ثم نقل من الاعتقاد المطابق الى القول الدال على المعنى المطابق اي الصدق بعين هاته العلة كما قال في المحصول ثم نقل من القول المطابق الى المعنى المصطلح عليه عند الاصوليين وهو اللفظ المستعمل فيما وضع له في اصطلاح التخاطب قال في المحصول لان في استعماله فيما وضع له تحقيقا لذلك الوضع قال فظهر ان اطلاق لفظ الحقيقة على هذا المعنى المعروف ليس حقيقة لقوله بل مجاز واقع في المرتبة الثالثة لكنه حقيقة عرفية خاصة اه (قوله وكذلك المجاز الخ) اي اصله شيء ثم نقل فالمجاز في الاصل مصدر ميمي من جاز المكان يجوزه اذا تعداه فيصح للزمان والمكان والحدث واصل المجاز مجوز كمقعد نقلت فتحة الواو الى الجيم ثم قلبت الواو الفا لتحركها بحسب الاصل وانفتاح ما قبلها الان كمقام لان المشتقات تتبع الماضي في الاعلال واختلفوا في نقله الى المعنى الاصطلاحي اهو من الحدث او المكان بعد اتفاقهم على عدم نقله من الزمان لفقدان العلاقة بين المنقول منه والمنقول اليه فقال الشيخ عبدالقاهر في اسرار البلاغة انه منقول من الحدث ماخوذ من جاز المكان يجوزه اذا تعداه ثم نقل الى الكلمة الجائزة اي المتعدية مكانها الاصلي او

هو اصل الحقيقة ثم نقلت في عرف الاصوليين الى اللفظة المستعملة فيما وضعت له فصارت مجازا لغويا حقيقة عرفية وكذلك المجاز فان اصله اسم مكان العبور او زمانه او مصدره فان مفعلا وفعلا يصلح لهذه الثلاثة ثم وضع في عرف الاصوليين للفظ المستعمل

المجوز بها على معنى انهم جازوا بها وعدوها مكانها الاصلي فيكون المصدر بمعنى أسم الفاعل على الاول وبمعنى اسم المفعول على الثاني وذهب بعضهم الى انه منقول من اسم المكان ماخوذ من قولهم جعلت كذا مجازا الى حاجتي اي طريقا لها على معنى جاز المكان اي سلكه فان المجاز طريق لحضور معناه فلاطلاق الاسد على زيد طريق لحضور وصفه بالشجاعة الزائد وقيل طريق للمبالغة وما ذهب اليه الشيخ وان حصلت به المقابلة بين الحقيقة والمجاز لان الحقيقة الكلمة الثابتة او المثبتة في مكانها الاصلي كما مر فيكون كل من الحقيقة والمجاز مستعملا بمعنى الفاعل والمفعول لكن فيه اخراج مفعل عن ظرفيته ونقله الى أسم الفاعل والمفعول وهو قليل بخلافه على الثاني فان فعيل عليه يكون باقيا على ظرفيته ولهذا استظهر الخطيب القزويني نقله من المكان (قوله فالحقيقة والمجاز مجازان لغويان حقيقتان عرفيتان الخ) هذا تفريع على كونه من الحقيقة والمجاز منقول فهذا المعنى الاصطلاحي الذي نقلا اليه هما بالنظر الى العرف حقيقتان عرفيتان وبالنظر الى اصل اللغة مجازان (قوله وقولي الخ) هو مبتدا خبره صوابه وهذا الكلام من المص استدراك على ما وقع له في المتن هنا وفي الفصل الثالث في الفرق بين الحمل والوضع والاستعمال فيما تقدم من جعل الحقيقة والمجاز من صفات الاستعمال وليس الامر كذلك اذ هي من صفات اللفظ وقد نبهناك فيما سبق على هذا (قوله وقولي في العرف الذي وقع به التخاطب الخ) تبع المص في هذا التعميم في التعريف ليشمل الحقائق الثلاثة الامدي في الاحكام فانه بعد ما عرف الحقيقة اللغوية باللفظ المستعمل فيما وضع له اولا قال وان شئت ان تجد الحقيقة على وجه يعم جميع الاعتبارات قلت الحقيقة هي اللفظ المستعمل فيما وضع اولا في الاصطلاح الذي به التخاطب اه

مبحث الكلام على الحقيقة الشرعية

(قوله وقولي حقيقة شرعية له تفسيران الخ) هذا تمهيد لبيان ان الاقوال الثلاثة التي ذكرها المص موردها هو التفسير الثاني للحقيقة الشرعية وبما قاله المص صرح الرهوني كما تقدم لنا نقل كلامه في الفصل الثالث

في غير ما وضع له لعلاقة بينهما فهو ايضا مجاز لغوي حقيقة عرفيه فالحقيقة والمجاز مجازان لغويان حقيقتان عرفيتان . وقولي في الكتاب الحقيقة استعمال اللفظ في موضوعه صوابه اللفظة المستعملة او اللفظ المستعمل وفرق بين اللفظ المستعمل وبين استعمال اللفظ فالحق انها موضوعة للفظ المستعمل لا لنفس استعمال اللفظ فالمقضي عليه بانه حقيقة او مجاز هو اللفظ الموصوف بالاستعمال المخصوص لا نفس الاستعمال . وقولي في العرف الذي وقع به التخاطب ليشمل الحقائق الاربعة المتقدم ذكرها بخلاف لو قلت : هو اللفظ المستعمل فيما وضع له اولا تناول الحقيقة اللغوية فقط . وقولي حقيقة شرعية له تفسير ان الاول ان يقال ان حملة الشرع غلب استعمالهم للفظ الصلاة في الافعال المخصوصة حتى بقي اللفظ لا يفهم منه الا هذه العبادة المخصوصة وهذا لا نزاع فيه . والثاني ان يقال ان صاحب الشرع عليه السلام وضع هذه الالفاظ لهذه العبارات وفي هذه المسئلة ثلاثة اقوال قال القاضي ابو بكر الباقلاني . لم يضع صاحب الشرع شيئا وانما استعمل الالفاظ في مسمياتها اللغوية ودلت الادلة على ان تلك المسميات اللغوية لا بد معها من قيود زائدة حتى تصير شرعية . وقالت المعتزلة بل تجددت هذه العبادات كمولود جديد يتجدد فلا بد له من لفظ يدل عليه . وقال الامام فخر الدين وطائفة معه ما استعمل في المسمى اللغوي ولا نقل

ثم ان هذا الخلاف الذي سنذكره قال في المحصول انه في الوقوع واما في في الامكان فهو متفق عليه ومثله للامدي في الاحكام حيث قال ان الامكان لاشك فيه قال الاسنوي في شرح المنهاج وما قالاه ممنوع فقد نقل ابوالحسين في المعتمد عن قوم انهم منعوا امكانه ونقله عنه الاصفهاني في شرح المحصول اه ولهذا عمم العلامة ابن السبكي في جمع الجوامع الخلاف في كل من الامكان والوقوع فلنرجع الى ذكر الاقوال مع بعضها بالدليل ونفي بما القشيري وقوعها الخ اذا علمنا محل فرض الخلاف وانه واقع في كل من الامكان والوقوع فلنرجع الى ذكر الاقوال مع قرن بعضها بالدليل ونفي بما وعدناك به سابقا في هذا المحل من التفصيل فاقول قبل ذكر الخلاف ان الامام في المحصول ذكر لهاته المسالة ثلاث صور الصورة الاولى ان يكون اللفظ والمعنى معلومين عند اهل اللغة ولكنهم لم يضعوا ذلك اللفظلهذا المعنى كلفظة الرحمن لله تعالى فان كلا منها كان معلوما ولم يضعوا اللفظ له تعالى ولذلك قالوا حين نزل قوله تعالى قل ادعوا الله او ادعوا الرحمان انا لا نعرف الرحمان الا رحمان اليمامة الصورة الثانية ان يكونا مجهولين كاسماء السور عند من يجعلها اسماء الصورة الثالثة ان يكون احدهما معلوما والاخر مجهولا كالصوم والصلاة قال بعض المحققين من شراح المحصول والنزاع في الصور الثلاث على السواء اذا وقفت على هذا التصوير فاعلم ان الماخود من كلام الغزالي في المستصفى ومن الاحكام للامدي والذي صرح به شراح المحصول كالشهاب المص والعلامة الاصفهاني وغيرهما وبه صرح شراح المنهاج كالمحقق الاسنوي وغيره وهو الماخوذ من كلام الشيخ ابن الحاجب في المختصر ان في هاته المسالة ثلاثة اقوال القول (الاول) انها اي الحقائق الشرعية غير واقعة اي ان الشارع لم ينقل تلك الالفاظ الى غير معانيها اللغوية ونسب للقاضي ابي بكر الباقلاني وابن القشيري وطوائف من الفقهاء وجمع من الخوارج وحكاه الماوردي في حاوية عن الجمهور قالوا والامور المستعملة في الشرع لمعان لم تعرفها العرب باقية على مدلولها اللغوي والامورالزائدة شروطمعتبرة فيها القول (الثاني) انها واقعة كالدينيةوفسرها

الغزالي بما نقلته الشريعة الى اصل الدين كلفظ الايمان والكفر والفسق وسموا الكل باسم الدينية ونسب للمعتزلة فقد قالوا ان هذه الالفاظ نقلت عن معانيها اللغوية الى معان اخرى شرعية من غير مراعاة النقل سواء كانت هنالك مناسبة كغير الدينية ام لا كالدينية وسواء كان اسما للفعل كالصوم والصلاة او للفاعل كالصائم القول (الثالث) وهو الذي اختاره امام الحرمين وتلميذ حجة الاسلام الغزالي في المستصفى وتبعها الامام الرازي واتباعه كالقاضي البيضاوي في منهاجه وغيره ان هذه الالفاظ لم تستعمل في المعنى اللغوي ولم يقطع النظر عنه حال الاستعمال بل استعملها في هذه المعاني لما بينها وبين المعاني اللغوية من العلاقة فالصلاة في اللغة لما كانت موضوعة للدعاء والدعاء جزء من المعنى الشرعي اطلقت على المعنى الشرعي مجازا تسمية للشيء باسم بعضه ولا تكون هذه الالفاظ بذلك خارجة عن لغة العرب لانقسام اللغة الى حقيقة ومجاز فتلخص ان هذه الالفاظ مجازات لغوية ثم اشتهرت وصارت حقائق شرعية.وهذا القول هو اختيار الشيخ ابن الحاجب ايضا كذا حرر المذاهب الثلاثة المحقق الاسنوي في شرح المنهاج ووجه مخالفة هذا القول للقولين الاولين على ما حررناها سابقا هو ما ذكره بعض شروح المحصول بعد ان عددها ثلاثة وحررها على نحو ما تقدم طبق ما في مشروحه وهو محصول الامام حيث قال اما مخالفته لما للقاضي فظاهر وذلك لان القاضي يقول ما نقلت اصلا وهذا القول فيه التصريح بالنقل واما مخالفته لمذهب المعتزلة فانهم ما شرطوا في نقل هذه الالفاظ ان يكون المنقول اليه مجازا لغويا وقد اشترط هذا الشرط في هذا القول اه وبسطه ان الالفاظ التي جرت في الشرع على انحاء لم تعهد في اللغة هي على كلام القاضي ومن تبعه لم تنقل عن معناها اللغوي وعلى كلام المعتزلة نقلت ولم يشترط في المنقول اليه ان يكون مجازا وان وجدت مناسبة بين المنقول منه والمنقول اليه كما في غير الدينية عندهم لم تكن المناسبة ملحوظة حين النقل وعلى كلام الامامين ومن تبعهما نقلت ولم يقطع النظر عنه حال الاستعمال ضرورة اعتبار العلاقة في الاطلاق وبقي في المسألة

قولا ن آخران حكاهما العلامة ابن السبكي في جمع الجوامع ونقلها المحقق حلولو في شرح المتن في الكلام على الفصل الثالث وآخرهما في الضياء اللامع اولهما وقوعها الا في الايمان فانه باق على معناه اللغوي ونسب لقوم منهم الشيخ ابو اسحاق في شرح اللمع والظاهر لن ارباب هذا القول يقولون بوقوعها فيما عدى الايمان بمعنى ان تلك الالفاظ نقلت عن معانيها اللغوية الى معان اخرى شرعية سواء وجدت المناسبة ام لا والحاصل انهم يثبتونها فيما عدى الايمان على نحو ما يقوله المعتزلة ويخالفونهم في استثناء الدينية فقط ثانيها القول بالوقف ونسب للآمدي واشار الى انه الحق هذا وما تقدم من تمهيد ان التحقيق ان في المقام ثلاثة اقوال في مسالة الحقائق الشرعية ومذهب القاضي انها مبقاة على معانيها اللغوية وهو الذي يشهد به كلام الائمة اهل النظر خالف فيه عضدالدين في شرح المختصر حيث قال استنادا لما فهمه من كلام الاحكام والمحصول وتعرضا بمن حكى في هاته المسالة ثلاثة اقوال من العلماء الفحول ما نصه ثم لم يذكر في الاحكام والمحصول سوى مذهبين كونها شرعية ونسبه الى المعتزلة ونفيه ونسبه الى القاضي والحق انه لاثالث لهما اه ووجه السيد السند هذا الحق حيث قال فان القاضي ينفي كونها حقائق شرعية زاعما انها مجازات لقوله ولذا قال اولا وقد استعملت في غير معانيها اللغوية فجعل الاستعمال في الغير متفقا عليه وانما النزاع هل بوضع الشارع على احد الوجهين وهو مذهب المعتزلة اولا فتكون مجازات لغوية قطعا وهو مذهب القاضي فلا ثالث لهما حينئذ ومنهم من زعم ان مذهب القاضي انها مبقاة على حقائقها اللغوية فتصير المذاهب ثلاثة كونها حقائق لغوية وكونها مجازات لغوية وكونها حقائق شرعية ولا خفاء في بعد نسبة هذا المذهب الى القاضي كيف وقد قال الامام في المحصول والمختار ان اطلاق هذه الالفاظ على هذه المعاني على سبيل المجاز من الحقائق اللغوية ولم يجعل القاضي مخالفا لمختاره بل المعتزلة حيث قال بعد ما بين وجوه المناسبة بينهما فان كان مذهب المعتزلة في هذه الاسماء الشرعية ذلك فقد ارتفع النزاع والا فهو مردود بالدليل المذكور وانت اذا تتبعت كلام الاحكام

ظهر لك هذا المعنى ايضا ولعل الزاعم انما توهم ذلك بناء على ما اعترض به على دليل الخصم من انها باقية في معانيها اللغوية والزيادات شروط وليس بلازم كونها مذهبا لاحد اذ قد يرد دليل الخصم باحتمال لا يعتقده اه كلام السيد وهذا الكلام من هذا المحقق بابطال قول من حكى الاقوال في المسالة ثلاثة قاضي وسبب ذلك عدم تحرير مذهب القاضي والحق ان الاقوال في المسالة ثلاثة وان مذهب القاضي في هاته الاسماء انها باقية على معانيها اللغوية كما صرح بذلك شراح المحصول والمنهاج كما سبق وهو الذي يدل عليه كلام قدوة الدين ومرجع الاصوليين ابي المعالي امام الحرمين فقد قال في كتاب البرهان في هاته المسالة ما نصه قال قائلون نقل الشارع الفاظا لغويه عن حكم وضع اللسان الى مقاصد الشرع وقال آخرون هي مقررة على حقائقها اللغوية لم تنقل ولم يزد في معناها وهذا اختيار القاضي ابي بكر وذهب طوائف من الفقهاء الى انها اخرت وزيد في معناها في الشرع اه ووافقه على ما قرره شارحه قدوة المحققين العلامة المازري وهو الذي تدل عليه ايضا عبارة حجة الاسلام الغزالي في المستصفى فقد نقل فيه كلام القاضي وهو بابقاء هاته الالفاظ على معانيها اللغوية الذي انبنى عليه عد الاقوال ثلاثة ايضا قاضي وها انا انقل لك كلام حجة الاسلام برمته وان اطال لتقف على الحق في نازلة الحال قال في الفصل الرابع في الاسماء الشرعية من مقدمة القطب الثالث في كيفية استثمار الاحكام ما نصه قالت المعتزلة والخوارج وطائفة من الفقهاء الاسماء لغوية ودينية وشرعية اما اللغوية فظاهره واما الدينية فما نقلته الشريعة الى اصل الدين كالفاظ الايمان والكفر والفسق واما الشرعية فكالصلاة والصوم والزكاة والحج واستدل القاضي على فساد مذهبهم بمسلكين الاول ان هذه الالفاظ يشتمل عليها القرآن والقرآن نزل بلغة العرب قال تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا وبلسان عربي مبين وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ولو قال اطعموا العلماء واراد الفقراء لم يكن هذا بلسانهم وان كان اللفظ المنقول عربيا فكذلك اذا نقل اللفظ عن موضوعه الى غير موضوعه او جعله عبارة عن بعض موضوعه اومتنا ولا لموضوعه وغير موضوعه فكل ذلك

ليس من لسان العرب الثاني ان الشارع لو نقل ذلك للزمه تعريف الامة بالتوقيف بنقل تلك الاسماء فانه اذا خاطبهم بلغتهم لم يفهموا الا موضوعه ولو ورد فيه توقيف لكان متواترا فان الحجة لا تقوم بالاحاد احتجوا بقوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم واراد به الصلاة نحو بيت المقدس وقال عليه السلام نهيت عن قتل المصلين واراد به المؤمنين وهذا خلاف اللغة قلنا اراد بالايمان التصديق بالصلاة والقبلة واراد بالمصلين المصدقين بالصلاة ويسمى التصديق بالصلاة صلاة على سبيل التجوز وعادة العرب تسمية الشي بما يتعلق به نوع من التعلق والتجوز من نفس اللغة احتجوا بقوله عليه السلام الايمان بضع وسبعون بابا اعلاها شهادة ان لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق وتسمية الاماطة ايمانا خلاف الوضع قلنا هذا من اخبار الاحاد فلا يثبت به مثل القاعدة وان ثبت فهي دلالة الايمان فتجوز بتسميته ايمانا احتجوا بان الشرع وضع عبادات لم تكن معهودة فافتقر الى اسماء فكان استعارتها من اللغة اقرب من نقلها من لغة اخرى وابداع اسماء لها قلنا لا نسلم انه حدث في الشريعة عبادة لم يكن لها اسم في اللغة (فان قيل) فالصلاة في اللغة ليس عبارة عن الركوع والسجود ولا الحج عن الطواف والسعي وعنه جوابان (الاول) انه في الشرع ايضا ليس عبارة عنه بل الصلاة عبارة عن الدعاء كما في اللغة والحج عن القصد والصوم عن الامساك والزكاة عن النمى لكن الشرع شرط في آخر هذه الامور امورا آخر تنظم اليها فشرط في الاعتداد بالدعاء الواجب انضمام الركوع والسجود اليه وفي قصد البيت ان ينظم اليه الوقوف والطواف والاسم غير متناول له لكنه شرط الاعتداد بما ينطلق عليه الاسم فالشرع تصرف بوضع الشرط لا بتغيير الوضع (الثاني) انه يمكن ان يقال سميت جميع الافعال صلاة لكونها متبعا بها فعل الامام فان الثاني للسابق في الخيل يسمى مصليا لكونه متبعا هذا كلام القاضي اه والمختار عندنا انه لا سبيل الى انكار تصرف الشارع في هذه الاسماء ولا سبيل الى دعوى كونها منقولة عن اللغة بالكلية كما ظنه قوم لكن عرف اللغة تصرف في الاسامي من وجهين احدهما التخصيص ببعض المسميات كما

في الدابة فتصرف الشرع في الصوم والحج والايمان مـن هـذا الجنس اذ الشرع عرف في الاستعمال كما للعرب والثاني اطلاقهم الاسم على ما يتعلق به الشيء ويتصـل به كتسميتهم الخمر محرمة والمحرم شربها والام محرمة والمحرم وطوءها وتصرفه في الصلاة كذلك لان السجود والركوع شرطه الشرع في تمام الصلاة فشمله الاسم بعرف استعمال الشرع اذ انكار كون السجود والركوع ركن الصلاة ومن نفسها بعيد فتسليم هذا القدر من التصرف بتعارف الاستعمال للشرع اهون من اخراج السجود من نفس الصلاة وهو كالمهم المحتاج اليه اذ ما تصوره الشارع من العبادات ينبغي ان يكون لهـا اسماء معروفة ولا يوجد ذلك في اللغة الا بنوع تصرف فيه وما استدل به من ان القرآن عربي فهذا لا يخرج هذه الاسماء عن ان تكون عربية ولا يسلب اسم العربي عن القرآن فانه لو اشتمل على مثل هذه الكلمات بالعجمية لكان لا يخرجه عن كونه عربيا ايضا كما ذكرناه في الاصل الاول من الكتاب واما قوله انه كان يجب عليه التوقيف على تصرفه فهذا انما يجب اذا لم يفهم مقصوده من هذه الالفاظ بالتكرير والقرائن مرة بعد اخرى فاذا فهم فقدحصل الغرض فهذا اقرب عندنا مما ذكره القاضي اهـ كلام الغزالي واذا امعنت النظر فيه يتبين لك ان مذهب القاضي في الاسامي الشرعية غير الدينية انهـا مبقاة على معانيها اللغوية وبه تصير الاقوال في المسالة ثلاثة واما كـلام المحصول فهو على طبق كلام المستصفى والمختار الذي اختاره هو الـذي اختاره الغزالي على ان ما في المحصول غالبه ماخوذ من كتابي المستصفى والمعتمد لابي الحسين وكثيرا ما ينقل منهما الصفحة والصفحتيـن ويقـال ان الامام كان يحفظهما كما نقله الاسنوي والغزالي صرح بان مختاره اقرب مما ذكره القاضي وهو قاض بالمغايرة والى ما قلنا على كلام العضد يشير كلام السعد في حواشيه بعد ما قرر كلامه السابق بما قرره السيد قال في آخره وهذا تحقيق جيد لو وافقته ادلة الفريقين واما كلام صاحب الاحكام الذي قال فيه السيد انك اذا تتبعته ظهر لك منه هذا المعنى اي ان مذهب القاضي انها مجازات لقوله فانك اذا تتبعته تجده نصا فيما قلناه ونصه والحجاج ها هنا

مفروض فيما استعمله الشارع من اسماء اهل اللغة كالصوم والصلاة هل خرج به عن وضعهم ام لا فمنع القاضي ابوبكر ذلك واثبته المعتزلة والخوارج والفقهاء اه فقوله فمنع القاضي ذلك الاشارة راجعة الى قوله هل خرج به الخ فيقتضي ان القاضي لم يقل بالخروج فيكون مبقا به على معناه اللغوي وهو المطلوب فاذا بين ان الاقوال ثلاثة في المقام فلنرجع لذكر دليل القول المختار وتحرير ما فيه من الكلام فاقول قد استدل الامام في المحصول على هذا المذهب المختار وتبعه البيضاوي في منهاجه بما حاصله ان هذه الالفاظ لو لم تكن مجازات عربية بل ابتداء وضعها الشارع لهذه المعاني لكانت غير عربية لان العرب لم تضعها لها لا حقيقة ولا مجازا واذا لم تكن عربية فلا يكون القرآن عربيا لكن القرآن عربي لقوله تعالى وكذلك انزلناه قرآنا عربيا غير ذي عوج وقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه هذا حاصله وقال الاسنوي على هذا الدليل انه لا يثبت به المدعي لانه لا يبطل المذهبين الاخيرين بل مذهب المعتزلة فقط واعترضت المعتزلة على هذا الدليل باربعة اوجه الاول لانسلم انها غير عربية بل يكفي في كون هذه الالفاظ عربية استعمال العرب لها من حيث الجملة وحينئذ فاستعمال الشارع لها في غير المعنى اللغوي لا يخرجها عن ذلك وجوابه ان تخصيص الالفاظ بكونها عربية او فارسية ليس حكما حاصلا لذات الالفاظ من حيث هي بل يجب دلالتها على تلك المعاني في تلك اللغة فلا يصير اللفظ عربيا الا اذا دل على المعنى الذي وضعه العرب له وفي هذا الجواب نظر ذكره الاسنوي حاصله ان العربي لا يخرج عن عربيته باستعماله في معنى آخر ويدل على هذا ان الاعجمي كابراهيم لا يخرج عن العجمة باستعمال العرب له في معنى آخر كما صرح به النحاة ولهذا منعوا صرفه وهذا اذا قلنا ان اللغات اصطلاحية فان قلنا توقيفية ففي الحكم بتخصيص البعض بالعرفي بحيث يتقوى به الجواب الثاني من الاعتراضات سلمنا ان هذه الالفاظ غير عربية لكن لا تخرج القرآن عن كونه عربيا لانها قلائل كقصيدة فارسية فيها الفاظ عربية فلا تخرج بذلك عن كونها فارسية والجواب لا نسلم بل يخرج

عن كونه عربيا قطعا بدليل صحة الاستثناء فتقول القرآن عربي الا كذاوكذا ومثله القصيدة ايضا الثالث من الاعتراضات سلمنا خروجه وليس ذلك بممتنع لان المراد بقوله تعالى قرآنا عربيا هو البعض لان القرآن يطلق على مجموعه وعلى كل جزء منه ولهذا لو حلف لا يقرا القرآن حنث بقراءة بعضه وجوابه ان استدلالكم بالحلف وان دل على ان المراد بالقرآن البعض فهو معارض بقولنا للسورة والاية انه بعض القرآن فانه لو اطلق عليه القرآن حقيقة لما كان لادخال البعض معنى وايضا فان بعض الشيء غير الشيء واذا تعارضا تساقطا وسلم ما قلنا اولا الرابع من الاعتراضات انه منقوض بالفاظ واقعة في القرآن ليست عربية بل معربة فان المشكاة حبشية كما قال في المحصول وهندية كما قال الامدي وابن الحاجب وهو الكرة والقسطاس رومية وهي الميزان وغير ذلك وجوابه لا نسلم ان هذه الالفاظ ليست عربية بل غايته ان وضع العرب لها وافق وضع غيرهم كالصابون والتنورفان اللغات متفقة فيها قال في المحصول ولئن سلمنا خروج هذه الالفاظ عن مقتضى الدليل فيبقى ماعداها على الاصل ثم اعلم ان هذا الجواب مبني على ان المعرب لم يقع في القرآن وهو الذي درج عليه الامام وتبعه صاحب المنهاج وهو الذي نقله ابن الحاجب عن الاكثرين ونص عليه الشافعي رضي الله عنه في اوائل الرسالة فقال ما نصه وقد تكلم في القرآن من لو امسك عن بعض ما تكلم فيه لكان الامساك اولى به واقرب من السلامة ان شاء الله تعالى فقال منهم قائل ان في القرآن عربيا واعجميا هذا لفظه ثم انه اطال الاستدلال في الرد على قائله ثم قال والله يغفر لنا ولهم ولم يصحح الامدي شيئا وصحح ابن الحاجب وقوعه مستدلا باجماع النحاة على ان ابراهيم ونحوه لا ينصرف للعلمية والعجمة ثم ان هذا الدليل الذي استدل به الامام على مختاره قد تقدم ان المعتزلة طعنوا اولا في مقدماته فاجبناهم فانتقلوا الى النقض بالمشكاة فاجبناهم فانتقلوا الى المعارضة ولا حاجة لنا في ذكرها والجواب عنها ففي ما سبق كفاية هذا بعض ما يتعلق بالحقيقة الشرعية (قوله واما الحقيقة العرفية العامة الخ) هذا هو القسم الثالث من اقسام الحقيقة والرابع العرفية الخاصة

بل استعمل اللفظ في خصوص هذه العبادات على سبيل المجاز لان الدعاء الذي هو الصلاة لغة جزء الصلاة الشرعية لان فيها دعاء الفاتحة ويبعد غاية البعد ان يكون قوله عليه الصلاة والسلام لا يقبل الله صلاة بغير طهور ان يكون مراده الدعاء من حيث هو دعاء . وقال القاضي : فتح هذا الباب يحصل غرض الشيعة من الطعن على الصحابة رضوان الله عليهم فانهم يكفرون الصحابة فاذا قيل ان الله تعالى وعد المومنين بالجنة وهم قد آمنوا يقولون ان الايمان الذي هو التصديق صدر منهم ولكن الشرع نقل هذا اللفظ الى الطاعات وهم صدقوا وما اطاعوا في امر الخلافة فاذا قلنا ان الشرع لم ينقل انسد هذا الباب الرديء . ولقوله تعالى « قرآنا عربيا » وهذه الالفاظ موضوعة في القرآن فلو كانت منقولة لم يكن القرآن كله عربيا وفي هذه المواطن مباحث كثيرة مستوعبة في شرح المحصول . واما الحقيقة العرفية العامة فهي التي غلب استعمالها في غير مسماها اللغوي فان الدابة اسم لمطلق مادب فقصرها على الحمار في

وعرف العامة الاسنوي بالتي انتقلت عن مسماهـا اللغوي الى غيره حتى للاستعمال العام بحيث هجر الاول قال في المحصول وذلك اما بتخصيص الاسم ببعض مسمياته كالـدابة فانهـا وضعت في اللغة لـكل ما يدب كالانسان فخصهـا العرف العام بمـا له حافر واما باشتهـار المجاز بحيث يستنكر معه استعمال الحقيقة كاضافتهم الحرمة الى الخمر وهي في الحقيقة مضافة الى الشرب واما العرفية الخاصة فهي ما لكل طائفة من العلمـاء من الاصطلاحات التي تخصهم كاصطلاح الفقهاء على القلب والنقص والجمع والفرق الاتي بيانها في القياس ان شاء الله واصطلاح النحـاة على الرفع والنصب والجر والجزم فتلخص ان اقسام الحقيقة اربعـة لغوية وعرفية عامة وعرفية خاصة وشرعية ولاخلاف في وقوع الثلاثة الاول ووجوهها انما الخلاف في الشرعية وقد تقدم لك شرح الجميع

تتمة في امور تتعلق بالحقيقة مهمة

الاول — اختلفوا في اللام في تعريف الحقيقـة اللغوية في قوله فيمـا وضعت له فقيل صلة للوضع اي معدية له الى معموله وقيـل تعليلية فمن قال بالاول قال ان اللفظ الموضوع بمعنى كلي اذا استعمـل في فرد من افراد معناه من حيث تحقق الكلي فيه كان حقيقة ومن حيث خصوصه كان مجازا لان اللفظ لم يوضع للفرد بخصوصه وعلى هذا درج السعد في مطوله وهـو المشهور وكون الكلي جزءا للفردلا يقتضي وجوده فيه ضمنا والا لتشخص بل جزء اعتباري له لانتزاعه منه واجمعوا على عدم وجود الكلي استقلالا ومن قال بالثاني قال ان استعماله في الفرد حقيقة مطلقا لان الكلي وضع لاجل ان يستعمل في فرده ومال الى هذا الكمـال ابن الهمـام وقال انه مذهب المتقدمين لا يعرفون خلافه والمتبادر على هذا ان استعمال اللفظ في نفس الكلي حقيقة ايضا فتكون فيما وضع له واقعة على المعنى اعم من ان يكون حقيقة كلية او فردا لان اللفظ كما يوضع لاجل الفرد يوضع لاجل الحقيقة

الثاني فائدة التفريق بين هاته الحقائق هو حمل المخاطب كلام المتكلم على ما يناسب عرفه ففي خطاب الشرع المحمول عليه المعنى الشرعي لان عرفه

لان النبي صلى الله عليه بعث لبيــان الاسماء الشرعية ثم اذا لم يكن معنى شرعي او كان وصرف عنه صارف فالمحمول عليه المعنى العرفي العام اي الذي يتعارفه جميع الناس بان يكون متعارفا زمن الخطاب سواء استمر الى زمن الحمل ام لا على ما هو المحرر ولا يعتبر المعنى العرفي الخاص لانه لا يريده الشارع ثم اذا لم يكن معنى عرفي عام او كان وصرف عنه صارف فالمحمول عليه المعنى اللغوي لتعينه فتحصل مما سبق ان ما له مــع المعنى الشرعي معنى عرفي عام او معنى لغوي او هما يحمل على المعنى الشرعي ان امكن والا فعلى العرفي العام والا فعلى اللغوي وهذا التفصيل هو الصحيح وقال قوم فيما له معنى شرعي ومعنى لغوي يحمل في الاثبات على الشرعي وفق ما تقدم وفي النهي على اللغوي وعلى هذا التفصيل درج الآمدي لتعذر الحمل على الشرعي بالمنهي لاقتضائه الفساد واختصاص الشرعي عنــده بالمعتد به واجيب بان الشــرعي ما يسمى شرعا بذلك الاسم صحيحا كان او فاسدا يقال صوم صحيح وصوم فاسد والذي اختاره حجة الاسلام في هاته الصورة انه في الاثبات يحمل على الشرعي وفي النهي مجمل اي لم يتضح المراد منه قال في المستصفى في الكلام على المجمل والمبين ما نصه مسالة اذا دار الاسم بين معناه اللغوي ومعنــاه الشــرعي كالصوم والصلاة قال القاضي هو مجمل لان الرسول يناطق العرب بلغتهم كما يناطقهم بعرف شرعه ولعل هذا منه تفريع على مذهب من يثبت الاسامي الشرعية والا فهو منكر للاسامي الشرعية وهذا فيه نظر لان غالب عادة الشرع استعمال هذه الاسامي على عرف الشرع لبيان الاحكام الشرعية وان كان ايضا كثيرا ما يطلق على الوضع اللغوي كقوله دعي الصلاة ايام اقرائك ومن باع حرا ومن باع خمرا فحكمه كذا وان كان الصلاة في حالة الحيض وبيع الخمر والحر لا يتصور الا بموجب الوضع فاما الشرعي فلا ومثال هذه المسالة الحديث الذي رواه مسلم عن عائشة رضي الله عنها قالت دخل علي رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم فقال هل عندكم شيء قلنا لا قال فاني اذا صائم ان حمــل على الشرعي دل على جواز النية نهارا وان حمل على الامساك لم يدل وقوله صلى

الله عليه وسلم في حديث الصحيحين نهى صلى الله عليه وسلم عن صيام يومين يوم الفطر ويوم النحر ان حمل على الشرعي دل على انعقاده اذ لولا امكانه لما قيل له لا تفعل اذ لا يقال للاعمى لا تبصر وان حمل على الصوم الحسي لم ينبنا منه دليل على الانعقاد وقد قال الشافعي لو حلف لا يبيع الخمر لا يحنث ببيعه لان البيع الشرعي لا يتصور فيه وقال المزني يحنث لان القرينة تدل على انه اراد البيع اللغوي والمختار عندنا ان ما ورد في الاثبات والامر فهو للمعنى الشرعي وما ورد في النهي كقوله دعي الصلاة فهو مجمل اه كلامه بزيادة ذكر سند الحديثين الاولين فيتلخص من كلامه انه يرى التفصيل بين الاثبات فيوافق ما سبق في الحمل على الشرعي وفي النهي يخالف فيقول انه مجمل ويوءخذ منه ان القاضي يقول بالاجمال في الاثبات والنهي فيكون قولا رابعا في هاته الصورة بقي في المقام ما اذا تردد اللفظ بين المجاز الشرعي والحقيقة العرفية العامة او المجاز العرفي العام او الحقيقة والمجاز اللغويين والتحقيق ان المعنى الشرعي سواء كان حقيقة او مجازا يقدم على غيره وكذا المعنى العرفي العام بقسميه يقدم على المعنى اللغوي بقسميه ومثل بعضهم لتعارض المجاز الشرعي والحقيقة اللغوية بقوله صلى الله عليه وسلم الطواف بالبيت صلاة فقد اجتمع فيه مجاز شرعي وحقيقة لغوية فقيل يحمل على المجاز الشرعي وقيل يحمل على الحقيقة اللغوية وهذا خلاف المقرفي الفروع من ان تقديره الطواف كالصلاة فيكون تشبيها بليغا لا مجازا شرعيا ولا حقيقة لغوية الثالث قد ذكر العلامة المازري في شرح البرهان بعض تصوير المذاهب في الحقيقة الشرعية وتمثيلها ما نصه واما فائدة هذا الباب ان الظواهر تفتقر الى عرضها على هاته المذاهب فيقول مثلا الخارجي الزاني مخلد في النار ويستدل على ذلك بما ورد من الظواهر في تخليد الكفار في النار فاذا نوزع في تسمية الزاني كافرا لان العرب لا تعرف الكافر الا من غطى الشيء وستره كالجاهل بالله الجاحد لنعمة قال غير هاته التسمية الشارع ونقلها عن موضعها في اللغة الا تراه قال لا يزني الزاني حين يزني وهو موءمن فسلبه تسمية الايمان يدل هذا على انه كافر ويقول المعتزلي ليس سلبه الايمان

يثبته كافرا بل الزاني لا موءمن ولا كافر فترى التغيير للتسمية وقع من الشرع على ما حكينا عنهم ويقول الاشعري الحديث متاول بمعنى من زنى مستحلا او بغير ذلك من التاويلات التي ذكرناها في كتـاب المعلم بفوائد مسلم فنمنع بالتاويل من كون الشرع مغير اللغة وعلى هذا الاسلوب يجري في الاسماء الشرعية فيقول قائل في من صلى ولم يقرا قرآنا اصلاولا دعا صلاته باطلة لان هذا ما اتى بما يسمى في اللغة صلاة وقد قال تعالى واقيموا الصلاة وهذا لم يقمها فيقول من يرى صلاته صحيحة وان لم يدع ولا قرا قرآنا راي الشرع غير اللغة واراد بهذه التسمية الركوع والسجود وغير ذلك من المقصود عنده في الصلاة فلا يكون في الظاهر حجة عليه او ينـازع في مراد العرب ويقول الصلاة عندهم ماخوذة من الملازمة والقبول على الشيء والراكع الساجد القائم القاعد حصل له هذا المعنى فدخل في الظاهر وهكذا العمل في بقية المسميات التي ذكرنا الخلاف فيها فانت ترى كيف تصرف هذا الاصل في استدلال الفقهاء بعضهم على بعض اه كلامه الرابع نزع الامام في المحصول على مختاره السابق من نقل هاته الاسماء الشرعية الى مجازاتها اللغويةوعلى قول المعتزلة من انها نقلت وصارت تستعمل فيها حقيقة دون مذهب القاضي اختياره والخلاف الواقع في صيغ العقود كبعت وشريت وطلقت ونحوهـا انها انشاءات وتفصيل هذا الخلاف ان يقال صيغ العقود كبعت وتزوجت ونحوه لاشك في كونها اخبارات في اللغة عن امور ماضية وفي الشرع قـد تستعمل للاخبار كما اذا صدر من الانسان بيع او طلاق او غيرهما في الزمن الماضي ثم قال بعت او طلقت ومراده الاخبار عما صدر منه في الماضي من الزمان واما اذا استعملت هذه الصيغ لاستحداث احكام لم تكن قبل فهل هي انشاءات والحـالة هذه او اخبارات باقية على الاوضـاع اللغوية او انتقلت بالشرع بمعنى ان الشارع نقلها الى الانشاءات المخصوصة فيه فالذي ذهب اليه الاكثرون انها انشاءات وهو الذي اختاره الامام والـذي ذهب اليـه الاقلون انها اخبارات ونسب هذا القول الى الحنفية وهو اختيار ائمة النظر من علم الخلاف وقد استدل الامام في المحصول على ما اختاره من انهـا

انشاءات باربعة اوجه واذارمت الحديث في هاته المسالة ان تستوفيه فاطلب بيانها فيه وقد تعرض المص في فروقه في الفرق الثاني بين قاعدة الانشاء والخبر الى هذا الخلاف واختار في صيغ العقود كما يوءخذ من كلامه ما اختاره الامام من انها انشاءات منقولة عن الخبر ونقل ادلة من درج على كونها انشاءات ومجموع الادلة التي ذكرها ستة والذي اعتمده منها هو الدليل السادس وهو ان الانشاء هو المتبادر في العرف الى الفهم فوجب ان يكون منقولا اليه كسائر المنقولات ثم نقل الجواب عن خمسة منها عن الحنفية وقال واما الوجه السادس فلا يتاتى الجواب عنه الا بالمكابرة فان المبادرة للانشاء والعدول عن الخبر مدرك لنا بالعقول بالضرورة ولا نجد في انفسنا ان القائل لامراته انت طالق انه يحسن تصديقه وتكذيبه فما ذكروه من التقدير والبحث في هذا المقام يعتمد التناصف في الوجدان فمن لم ينصف يقل ما شاء واما الاجوبة المتقدمة في بقية الوجوه فمتجهة صحيحة والسادس هو العمدة المحققة اه كلامه وسلم له محشية العلامة ابن الشاط قوله ان الجواب عن السادس لا يتاتى الا بالمكابرة وزاد الجواب عن الاجوبة الخمسة التي اجابت بها الحنفية عن الادلة السابقة ولولا خوف الاطالة والملل لاتيناك بما عنه المقام اشتمل

مبحث الكلام على المجاز

(قوله في غيرما الخ) اي في غير كل معنى وضع له فالعبارة تحمل على عموم السلب لا على سلب العموم كما هي قاعدة الشيخ عبدالقاهر في اداة العموم اذا تاخرت عن النفي فقد تقرر انها اغلبية والداعي الى هذا الحمل دفع ما اعترض به عن التعريف من انه غير مانع لشموله المشترك المستعمل في احد معنييه من حيث انه موضوع له اذ يصدق على ذلك انه كلمة استعملت في غير ما وضعت له وهو المعنى الثاني وحاصل الدفع ان المشترك لم يستعمل في غير كل ما وضع له بل في غير بعضه (فان قلت) اعتبار العموم وان حصل منع التعريف فقد افسد جمعه وذلك ان المشترك اذا استعمل في احد معنييه لا من حيث انه موضوع له بل من حيث مناسبته للمعنى الثاني ووجود علاقة بينهما فهو مجاز كما يشعر به تحقيق المحققين في شرح الكشاف حيث

ارض مصر والفرس بارض العراق وضع آخر وهو حقيقة عرفية مجاز لغوي وكذلك لفظ الغائط اسم للمكان المطمئن من الارض لغة ثم نقل للفضلة المخصوصة . والرواية اسم للجمل نقل للمزادة . وهي قسمان تارة يقع النقل لبعض افراد الحقيقة اللغوية كالدابة وتارة لاجنبي عنها كالنحو والراوية والعرفية الخاصة سميت خاصة لاختصاصها ببعض الطوائف بخلاف الاولى عامة مثل الجوهر والعرض للمتكلمين والنقض والكسر للفقهاء والفاعل والمفعول للنحاة والسبب والوتد للعروضيين (والمجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له في العرف الذي وقع به التخاطب لعلاقة بينهما وهو ينقسم بحسب الواضع الى اربعة مجازات لغوي كاستعمال الاسد في الرجل الشجاع . وشرعي كاستعمال لفظ الصلاة في الدعاء وعرفي عام كاستعمال لفظ الدابة في مطلق مادب وعرفي خاص كاستعمال لفظ الجوهر في النفيس) لما تقرر ان الحقائق اربع كانت المجازات اربعة فلفظ الدابة اذا استعمل في مطلق مادب كان حقيقة لغوية مجازا عرفيا واذا استعمل في الحمار كان حقيقة عرفية مجازا لغويا لانه استعمال له في غير ما وضع له ولفظ الصلاة اذا استعمل في الدعاء كان حقيقة لغوية مجازا شرعيا لانه استعمال في غير ماوضع له باعتبار الوضع الشرعي

جوزوا استعارة العمى لعمى البصيرة وعمى البصر للمبالغة بتنزيل المعقول منزلة المحسوس مع انه حقيقة فيهما كما يستفاد من الاساس واذا كان مجازا ح فالتعريف على ما حملناه غير جامع لانه لايصدق عليه انه مستعمل في غير جميع ما وضع له بل في بعضه فالاولى عدم اعتباره واخراج المشترك بما اخرج به المص المنقول وهو العلاقة فان استعمال المشترك والمنقول في احد معنييه من حيث انه موضوع له ليس لعلاقة (قلت) عدم اعتبار العموم غير ممكن لان ما موصوله او موصوفه في سياق النفي المستفاد من غير فنفيد العموم لكل ما اتصف بالوضع له فلا محيص عن اعتباره وادخال المشترك المذكور في المجاز عسير خصوصا مع زيادة المص قيد اصطلاح التخاطب فانه مستعمل فيما وضع له في اصطلاح التخاطب قطعا ولا يدخل بقوله لعلاقة لانها انما تعتبر بعد وجود غير ما وضع له ولم يوجد اللهم الا ان يجاب بما اجاب به بعضهم بان احد المعنيين لما كان ملاحظا فيه العلاقة كان كغير الموضوع له لانه انما وضع ليستعمل فيه بلا قيد وهذا استعمل بقيد العلاقة ولا شك ان الشيء مع غيره في نفسه ثم ان كلام المص هنا وفيما سبق يقتضي ان المجاز غير موضوع وهو تابع في ذلك للباجي في الاشارات والاكثر على ان المجاز موضوع وقد تقدم ان السيد السند ارجع الخلاف بين الفريقين لفظيا مبنيا على تفسير الوضع وقد سبق نقله ويعلم من تعريف المص للمجاز كما قال الموضح انه يشترط في المجاز سبق الوضع للمعنى الاول وهذا متفق عليه واختلفوا هل يشترط فيه سبق الاستعمال ام لا ففيه ثلاثة اقوال فقيل لا يشترط الاستعمال في المعنى الاول في تحقيق المجاز وهو المختار الذي درج عليه الشيخ ابن الحاجب وعليه فلا يستلزم المجاز الحقيقة والعكس وقيل يجب سبق الاستعمال مطلقا وعليه فيستلزم المجاز الحقيقة وقيل بالتفصيل لا يجب لما عدا المصدر ويجب لمصدر المجاز فلا يتحقق في المشتق مجاز الا اذا سبق استعمال مصدره حقيقة وان لم يستعمل المشتق حقيقة وهذا فيما له مصدر وذلك لانه تفرع وجوده تفرعا محققا عنه فناسب ان يتفرع تجوزه عن استعماله واما ما ليس له مصدر فلا يشترط فيه ذلك لفقدان المصدر

وهذا مثل نعم وبئس من الافعال التي لا مصادر لها وقد استعملت في الحدث مجردا عن الزمان مجازا وهذا التفصيل اختاره المحقق ابن السبكي هـذا ملخص هذا الخلاف وتفصيله يطلب في شـرح المختصر العضـدي (قوله والعلاقة لابد منها الخ) قال المص في شرح المحصول موجها لمـا علل به الامام اشتراط العلاقة من انه لولا العلاقة لم يكن مجازا بل وضعا مستانفا قال معناه انه يكون كما يقول العلماء في قول القائل لامراته سبحان الله او اسقني الماء ويريد الطلاق فان هذا ليس مجازا لعدم العلاقة وهو وضع من قائله لهذا المعنى وبذلك فارق الكناية لان الكناية فيها العلاقة وهذا انتقـل ليس فيه علاقة ولهذا لم يقل به الشافعي في الطلاق وقال به مالك وهي في الاصل ما يعلق الشيء بغيره كعلاقة الصوت سميت به المناسبة بين المعنيين لانها تعلق المجاز اي تربطه بمحل الحقيقة حتى ينتقل منه الذهن بسببها اليه والعلاقة بالفتح والكسر في كل من الحسية كعلاقة الصوت والمعنوية كعلاقة الحب والخصومة اي تعلق المحب بمحبوبه والخصم بخصمه على ما يستفاد من مجموع الصحاح والاساس كما نقله الصبان لكن الافصح الكسر في الحسية والفتح في المعنوية كما هنا واعلم ان الشرط في العلاقة التي اعتبرها البلغاء سماع نوعها من العرب فلا يتجوز بالسببية حتى يسمع ذلك النوع من العرب وهذا هو الذي درج عليه الامام في المحصول واختاره غير واحد كالجلال السبكي والشهاب المص وغيرهما وقيل لا يشترط ذلك بل نكتفي بالعلاقة التي نظروا اليها فيكتفي التجوز في نوع لصحة التجوز في عكسه وغيره (واستدل) ارباب هذا القول بانهم اتفقوا على ان وجوه المجازات والاستعارات مما يحتاج في استخراجها الى توقيف النظر وما يكون نقليا لا يكون كـذلك (واجاب) عن هذا الدليل الامام في المحصول بان المستخرج بالفكر جهات حسن المجاز وتوقف الامدي في الاشتراط وعدمه واما السماع في شخص المجاز فغير مشترط بالاجماع والخلاف السابق انما هو في احاد الانواع لا الاشخاص كما نبه على ذلك المص في شرح المحصول في المسالة الخامسة في ان المجاز يتوقف على السماع من القسم الثاني في المجاز وما يفهم من

وان استعمل في الافعـال المخصوصة كان حقيقة شـرعية مجـازا لغوية وكذلك القول في لفظ الجوهر وكل ما يعرض من هذا الباب والصحيح في حد المجاز ان يقـال هو اللفظ المستعمل ولا يقال هو استعمال اللفظ كما تقدم تقريره وهذا هو الـذي عليه جمهور العلماء في الاطلاق والعبارة الاخرى قليلة في استعمالهم وقولي في العرف الـذي وقـع به التخاطب لان اللفظ انما يكون مجازا بالنسبة الى وضع مخصوص فان لم يكن الخطاب باعتبـاره لا يتحقق المجاز كما تقدم تمثيله فانه قد يكون حقيقة باعتبار وضع آخر والعـلاقة لابد منها

كلام المختصر الحاجبي من ان الخلاف في الاشخاص حيث قال ولا يشترط النقل في الاحاد فقدحمل ابن السبكي في شرحه على آحاد الانواع لا الاشخاص وقد سبق لنا ذكر هاته المسالة بابسط من هنا في الفصل الثالث فارجع اليه تزداد تبصرا وانما اشترطت العلاقة لعدم وضع اللفظ له والقرينة التي سياتي الحديث عليها لتبادر الحقيقة من اللفظ والا لاستعمل من شاء ما شاء فيما شاء وباشتراطها رد على الظاهرية النافين وقوع المجاز في القرآن والسنة زاعمين انه كذب بحسب الظاهر ووافقهم ابن خويز منداد من المالكية كما نقل ذلك الباجي عنه ووجه الرد انه لا كذب مع اعتبار العلاقة والقرينة لان الكاذب لا ينصب دليلا على مراده بل يروج ظاهر كلامه وبهما ايضا كان المجاز ابلغ اي اكثر مبالغة من الحقيقة لان فيه الانتقال من الملزوم الى اللازم فهو كدعوى الشيء ببينة ولاحتياجه الى زيادة تصرف وسعة نظر يدل على كمال المتكلم واعتباره الا ترى قول الحريري

قالت متى الظعن يا هذا فقلت لها   اما غدا زعموا اولا فبعد غد
فامطرت لؤلؤا من نرجس وسقت   وردا وعضت على العناب بالبرد

فانظر فضل هذا وما يدل عليه من سعة النظر عن الحقيقة اعني انزلت دمعها من عينها وبلت خدها وعضت على اصابعها باسنانها وتفصيل انواع العلاقة في هذا المحل اكيد فنورده لك على وجه مختصر مفيد

مبحث في ذكر علاقات المجاز

فنقول قال الامام في المحصول في المسالة الثالثة في اقسام المجاز والذي يحضرني من انواع العلاقات اثنا عشر قسما وقد ذكرها صاحب المنهاج مثل ما ذكرها الامام الا انه اسقط العاشر لانه يرى الاستغناء عنه بالثالث وقال الشيخ الصفي الهندي في نهايته والذي يحضرني من انواعها احد وثلاثون نوعا ولنذكر اولا في هذا المقام ما قاله الامام قال النوع الاول اطلاق السبب على المسبب والاسباب اربعة القابل والصورة والفاعل والغاية قال الشهاب المص في شرحه ويعبر على القابل بالمادي وكل شيء في العالم له هذه الاسباب الاربعة فالكتاب مادته الورق والحبر وسببه الفاعل

الناسخ وسببه الصوري هو انتظام حروفه على الصورة المخصوصة وغايته حفظ الاسرار والعلوم ليطلع عليها عند حاجتها وانما سمي الرابع وهو الغاية سببا لانه الباعث على الفعل وهذا السبب الغاءي هو المراد بقول القدماء اول الفكر آخر العمل وآخر العمل اول الفكر فاذا خطر للانسان ان يكون له بيت ياويه فيشرع في تحصيل اللبن والبناء وتصوير البيت وبعد ذلك يحصل له اول فكرته وهو الايواء في البيت مثال تسمية الشيء باسم سببه القابلي قولهم سال الوادي أي الماء الذي في الوادي فعبر عن الماء السائل بالوادي لان الوادي قابل له فاطلق اسم السبب على المسبب وسلم المص للامام في التمثيل بهذا القسم بهذا المثال ونظر فيه الاسنوي بان المادي في اصطلاحهم جنس ماهية الشيء كالخشب مع السرير وهاهنا ليس كذلك ويظهر ان هذا من باب تسمية الحال باسم المحل او من مجاز النقصان الاتي وتقديره سال ماء الوادي ومثال تسمية الشيء باسم سببه الصوري كاطلاق اليد على القدرة في قوله تعالى يد الله فوق ايديهم اي قدرة الله فوق قدرتهم قال المص في الشرح وتقرير كون صورة اليد سببا للاقتدار انها لو خلقت منصرة كالجلدة لم يقدر احد بها على عمل او صلبة عظما واحدا تعذر العمل بها فجعلت مركبة من عظام عديدة واربطة وعضل متعددة من ورائها وقدامها لتقبض وتبسط وتدار وطولت اصابعها لتحيط بالاشياء الغليظة وقعر كفها ليشتمل(١) ورقت اظافرها لتمسك بها الاشياء الدقيقة وجعل جلدها اقوى الجلد حسا ليدرك به الكيفيات المختلفة فينال منها عند عدم الادراك بالبصر مقصوده ويجتنب مكروهه فهذه الصورة على هذه الهياة اوجبت هذه الاعمال فكان اطلاق لفظ اليـد على القدرة من باب اطلاق اسم السبب الصوري على المسبب ومثال تسمية الشيء باسم سببه الفاعلي قولهم نزل السماء يعنون المطر ومن ذلك قول الشاعر

اذا نزل السمـاء بارض قوم ... رعينـاه وان كانوا غضابا

فالسماء اسم السحاب لانه يعلونا وكل ما علاك فهو سماء حتى سقف البيت والسحاب لم ينزل وانما النازل المطر والسماء هو السبب الفاعلي عادة

---

(١) بياض بالاصل

فعبر به عن المطر ونظر المص في هذا المثال للامام بان المطر فوقنا في السحاب فهو سماء في نفسه فلا حاجة للمجاز بل اللفظ حقيقةولعل لهذا عدل صاحب الحاصل وتبعه صاحب المنهاج عن مثال الامام الى تمثيلهم بنزل السحاب (النوع الثاني) اطلاق المسبب على السبب وذلك كتسمية المرض المهلك بالموت قال الاسنوي واذا تعارضت العلاقة الثانية اعني المسببية مع العلاقة الاولى اعني السببية فالاولى اولى لان السبب المعين يدل على المسبب المعين بخلاف العكس الا ترى ان البول مثلا يدل على انتقاض الوضوء وانتقاض الوضوء لا يدل على البول فقد يكون من لمس وغيره فلما كان فهم المسبب على السبب اقرب من عكسه كان اولى وقد يقال ان العكس اولى لان وجود المسبب بدون السبب محال فالسبب لازم للمسبب ولا ينعكس لجواز تخلف المسبب عن السبب ثم ان العلة الاولى قد عرفت انقسامها الى العلل الاربع فاذا تعارضت فاولاها العلةالغائية لاجتماع علاقتي السببية والمسببية فيها لانها علة في الذهن من جهة لمن الخمر مثلاهو الداعي الى عصير العنب ومعلولة في الخارج من حيث انها لا توجد الا آخرا كما تقدم (النوع الثالث) المشابهة وهي تسمية الشيء باسم ما يشابهه اما في الصفة وهو ما اقتصر عليه الامام واتباعه كاطلاق الاسد على الشجاع او في الصورة كاطلاقه على الصورة المنقوشة في الحائط وهذا النوع قال الامام يسمى المستعار لانه لما اشبه في المعنى او الصورة استعرنا له اسمه فكسوناه اياه وقال المص في شرح المحصول للعلماء في المستعار مذهبان قيل كل مجاز مستعار لان اللفظ اذا وضع لمعنى استحقه بسبب الوضع فاستعماله في غيره يكون على وجه العارية فيكون كل مجاز مستعارا وقيل المستعار اخص من المجاز وهو احد انواع المجاز وهو ما كانت العلاقة فيه مشابهة خاصة (النوع الرابع) المضادة وهو تسمية الشيء باسم ضده كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها قال المص في شرح المحصول وتقرير هذا النوع في الاية ان القاعدة ان من له عرف في لفظ فانما يحمل لفظه على عرفه والشرع لهعرف في السيئة انها الذنب المحرم بخلاف اللغةفهي ما يسوء وان كان واجبا اذا

تقررت القاعدة فلنا قاعدة اخرى وهي ان الاحكام الشرعية اضداد لا يجتمع منها اثنان في شيء واحد باعتبار واحد والجناية محرمة والعقوبة مباحة والتحريم ضد الاباحة والتحريم هو السيئة في عرف الشرع فتسمية القصاص سيئة اطلاق لاحد الضدين على الاخر وفي هذه الاية ونحوها اربعة طرق يحتمل ان اللفظ حقيقة فيها تغليبا للغة لان القصاص يسوء الجاني كما ساءت الجناية المجني عليه واذا قلنا انه مجاز فثلاثة طرق ما تقدم ومن مجاز التشبيه ومن اطلاق السبب على المسبب لان الجناية سبب العقوبة (النوع الخامس) الكلية وهو اطلاق اسم الكلي على الجزئي ومثل هذا النوع الامام واتباعه باطلاق العام على الخاص ونظر في هذا المثال الشهاب المص والنظر بناء على ما قدمه في مبحث الدلالة من ان مدلول صيغة العموم كلية لا كل وقد سمعت سابقا ان التحقيق ان مسماه كل وعليه فيصح تمثيل الامام والمص لما ابطل مثال الامام مثل لهذا النوع بمثالين الاول قوله عليه الصلاةوالسلام فيما يحكيه عن الله تعالى قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين والمراد قراءة الفاتحة التي هي جزء الصلاة والثاني قوله صلى الله عليه وسلم فصلى بي الظهر حتى زالت الشمس والظهر اسم لمجموع الذهاب للاربع فلو صلاها كلها عند الزوال لكان قد شرع فيها قبل الزوال فيتعين انه اراد بالظهر جزءها وهو افتتاحها والمثال العام لهذا النوع قوله تعالى يجعلون اصابعهم في آذانهم اي اناملهم (النوع السادس الجزئية وهو اطلاق الجزء على الكل وذلك كاطلاق العين على الربئة اي الرقيب من حيث انه رقيب والاول وهو اطلاق الكلي على الجزئي اقوى من عكسه لان الكل يستلزم الجزء من غير عكس (النوع السابع) تسمية امكان الشيء باسم وجوده كاطلاق الخمر على العصير هكذا عبر الامام عن هذا النوع وعبر عنه البيضاوي في منهاجه بالاستعداد وهو ان يسمى الشيء المستعد لامر باسم ذلك الامر وعبر عنه الشيخ ابن الحاجب بتسمية الشيء باسم ما يوءل اليه وهو المتعارف في التعبير عنه (النوع الثامن) اطلاق المشتق بعد زوال المشتق منه كقولك للانسان بعد فراغه من الضرب انه ضارب قال المص في الشرح وهذا على غير مذهب

ابن سينا كما تقدم اول الكتاب والمشهور في التعبير عن هذا النوع باعتبار ما كان ويمثلون له بقوله تعالى وآتوا اليتامى اموالهم فان الذين نوتيهم اموالهم هم البالغون وسموا يتامى اعتبارا لما كانوا عليه من اليتم والقرينة الامر باعطائهم المال (النوع التاسع) المجاورة وهو تسمية الشيء باسم ما يجاوره كاطلاق الراوية على ظرف الماء وهو القربة فان الراوية لغة اسم للجمل والبغل والحمار الذي يستقى عليه كما قاله الجوهري واطلق على القربة لمجاورتها له (النوع العاشر) قال الامام المجازبسبب ان اهل العرف تركوا استعماله فيه كما كانوا يستعملونه فيه كالدابة اذا استعملت في الحمار وقد بحث المص في شرحه مع الامام قائلا ان ترك اهل العرف ليس من العلاقات في شيء وان اطلاق الدابة على الحمار حقيقة عرفية وقد اسقط صاحب المنهاج هذا النوع (النوع الحادي عشر) المجاز بالزيادة والنقصان اما الاول ان ينتظم الكلام باسقاط كلمة فيحكم بزيادتها كقوله تعالى ليس كمثله شيء فان الكاف صلة وتقديره ليس مثله شيء وسياتي تفصيل الكلام على هذا النوع وان التحقيق انه من مجاز التركيبي في الكلام على مجاز التركيب واما الثاني فهو ان ينتظم الكلام بزيادة كلمة فيعلم نقصانها كقوله تعالى واسال القرية اي اهل القرية فان القرية هي الابنية المجتمعة وهي لا تسال وهذا المجاز مثل السابق التحقيق عده من مجاز التركيب ومقتضى كلام الامام عدهما من مجاز الافراد (النوع الثاني عشر) التعلق الحاصل بين المصدر واسم المفعول فان كلا منهما يطلق على الاخر مجازا فيدخل فيه ستة اقسام الاول اطلاق اسم الفاعل على اسم المفعول كقوله تعالى من ماء دافق اي مدفوق الثاني عكسه كقوله تعالى انه كان وعده ماتيا اي آتيا على بعض الاقوال الثالث اطلاق المصدر على اسم الفاعل كقولهم رجل عدل اي عادل الرابع عكسه كقولهم قم قائما الخامس اطلاق اسم المفعول على المصدر كقوله تعالى بايكم المفتون اي الفتنة السادس عكسه كقوله تعالى هذا خلق الله اي مخلوق الله هذا ملخص ما ذكره الامام وبقي من العلاقات المعتبرة

للمجاز احد عشر علاقة فنذكرها في هذا المحل تتميما للفائدة بانيا في العد على ما سبق (النوع الثالث عشر الاليه) اي كون الشيء وهو المعنى الحقيقي للفظ واسطة في ايصال اثر الموءثر الى المتاثر كقوله تعالى واجعل لي لسان صدق اي ذكرا صادقا وثناء حسنا (النوع الرابع عشر) اللزومية اي كون الشي يجب عند وجوده وجود شيء آخر كاطلاق الشمس على الضوء (النوع الخامس عشر اللازمية) كاطلاق الضوء على الشمس واللزوم المعتبر في هذا النوع بمعنى عدم الانفكاك لا مطلق ارتباط باي وجه اذهوموجودفي سائر العلاقات (النوع السادس عشر) الاطلاق وهو كون المعنى الحقيقي للفظ مجردا عن القيود كلها فيطلق على المقيد كاطلاق العالم على العامل بعلمه (النوع السابع عشر) التقييد وهو اطلاق المعنى الحقيقي للفظ المقيد على مطلق كاطلاق الانسان المقيد بالناطق على مطلق حيوان (النوع الثامن عشر) العموم وهو اطلاق الشيء والشامل لكثيرين على خاص كقوله تعالى ام يحسدون الناس يعني محمدا الذين قال لهم الناس يعني نعيم بن مسعود الاشجعي (النوع التاسع عشر) الخصوص وهواطلاق الخاص على العام كاطلاق الضاحك على كل انسان (النوع العشرون) الحالية وهو اطلاق الحال على المحل كقوله تعالى ففي رحمةالله يعني الجنة التي تحل فيها اثار النعمة المنعم بها (النوع الحادي والعشرون المحلية) وهو اطلاق المحل على الحال كجرى الميزاب (النوع الثاني والعشرون) البدليه وهوان يطلق البدل على المبدل منه كقوله تعالى فاذا قضيتم الصلاة اي اديتم لان القضاء بدل من الاداء (النوع الثالث والعشرون) البدلية وهواطلاق البدل على البدل كقولك اكلت دم زيد اي ديته لان الدم مبدل من الدية هذا حاصل العلاقات المعتبرة عند اهل البيان وليس هذا الفن موضع تفصيلها وتفصيلها يطلب في الرسالة البيانية للفاضل الصبان فان (قلت) ما فائدة ذكر علاقات المجازفي اصول الفقه فهل ينبني عليها فقه حتى يسوغ ذكرها فيه (قلت) نعم ينبني عليها فقد صرح الاصوليون في الكلام على الترجيح بحسب المتن بانه يرجح المتن الذي فيه المجاز وكان مصححه وهو العلاقة قريبا على المجاز

الذي ليس كذلك فيقدم المجاز الذي علاقته اطلاق السبب على المسبب على المجاز الذي علاقته عكس ذلك لان السبب مستلزم لمسببه ولا عكس واعتبر هذا في بقية العلاقات (قوله والا كان منقولا كجعفر الخ) هذا مثال العلم المنقول لا لعلاقة الذي خرج من المجاز بسبب اشتراط العلاقة فيه وقد مثل المحقق التفتزاني للعلم المنقول لا لعلاقة بما مثل المص وتمثيل الجلال المحلي للعلم المنقول لا لعلاقة بفضل مع ان العلاقة في نضل مصدرا وعلما ظاهرة فيه سر خفي وهو التنبيه على ان العلاقة لا يكفي وجودها في نفس الامر والالزم التجوز في اكثر الحقائق غير الاعلام لاشتمالها على ما يصح ان يكون علاقة بل لابد من اعتبارها وفضل وان وجدت فيه العلاقة الا انها غير معتبرة في النقل فلم يخرج عن كونه منقولا فنبه بهذا المثال على ان المعتبر في التجوز هو اعتبار العلاقة لا وجودها

مبحث ذكر الخلاف في مجاز التركيب

(قوله والى مركب الخ) هذا المقام من مطارح الانظار فعليك بالتبصرة فيه والاعتبار وتلخيص المقال فيه والاخذ فيما تعتمد في المقام عليه يستدعي تقديم مقدمة ذكرها المص في شرح المحصول بها يحصل لادراك هذا المبحث الوصول وهي ان العرب لما وضعت المفردات هل وضعت المركبات ام لا في ذلك قولان لارباب علم البيان والصحيح انها وضعت المركبات كما وضعت المفردات احتج المانع بانا نقول مات زيد فيكون كلاما عربيا مع ان العرب لم تعرف زيدا حتى تركب الفعل او غيره معه وكذلك التركيب مع سائر الحقائق المجهولة للعرب فيكون التركيب معها كلاما عربيا مع انها لم تعرفها حتى تضع التركيب معها بل وضعت المفردات وخيرت في تركيبها مع ما علمته العرب ومالم تعلمه فلا جرم كان كل مركب من هذا النوع عربيا باعتبار مفرداته وجوابه ان القائل بالوضع انما ادعى الوضع للنوع دون الشخص فوضع نوع الفاعل والمفعول ونوع ان واسمها وخبرها ونوع المبتدا والخبر وسائر بقية انواع كلام العرب فاندفع الاشكال واحتج المثبتون بان العرب لما قالت في المفرد انسان على وزن افعال بكسر

والا كان منقولا كجعفر فانه للنهر الصغير لغة ووضع للشخص المخصوص وليسا مجازا فيه لعدم العلاقة وكذلك جميع المنقولات . وقولي بحسب الواضع اريد بالواضع اللغة والشرع والعرف العام والخاص « وبحسب الموضوع له الى مفرد نحو قولنا اسد للرجل الشجاع . والى مركب

الهمزة من كلامنا وبفتحها وضمها ليس من كلامنا فحجروا واطلقوا كذلك فالوا ان زيدا قائم من كلامنا قائم ان زيدا ليس من كلامنا وان قائم زيدا ليس من كلامنا وفي الدار رجل كلامنا ورجل في الدار ليس من كلامنا ورب رجل من كلامنا ورب زيد ليس من كلامنا فحجرت واطلقت في المركبات كما حجرت واطلقت في المفردات ولا نعني بالوضع الا ذاك اذا تقررت القاعدة فمن قال بان العرب وضعت المركبات قال بانها وضعت كل لفظ ليركب مع ما يناسبه فيركب لفظ السوءال مع لفظ من يصلح للاجابة ولفظ الاكل مع الاغذية والشرب مع الاشربة فمتى وقع التركيب على هذا فهو حقيقة لغوية ولمن ركب لفظ الاكل مع المائعات فيقال اكلت الماء او شربت الخبز او ركبت الشدائد او اسعت اخلاقه او ضاقت اخلاقه فهو مجاز لغوي في التركيب وقديصحبه المجاز في المفردات وقد لا يصحبه والقائل بان العرب لم تضع المركبات تقول المركبات مهملة والمهمل لا يوصف بكونهحقيقة او مجاز الاشتراط الوضع في الجميع فالحقيقة اللفظية المستعملة في موضوعها والمجاز هو المستعمل في غير موضوعه فاشترطنا الوضع في الحقيقة والمجاز فحيث لا وضع لا حقيقة ولا مجاز وكما اذا اطلقنا لفظ خنشفار واردنا به الحصير لا يقال فيه حقيقة ولا مجاز فيقول هذا القائل بعدم الوضع اذا سمع قوله تعالى واخرجت الارض اثمانها ومما ينبت الارض ليس للغة ههنا مدخل لعدم الوضع فلم يبق الا تصرف العقل وهو ان العقل ادرك ان الارض لاتفعل شيئا وانما الفاعل هو الله تعالى فحقيقة الفعل لم يوجد من الارض فتسميته مجازا عقليا لانهليس فيه الا العقل فينسب اليه وحيث نسب الفعل لفاعله حقيقة كقولنا خلق الله تعالى العالم نسميه حقيقة عقلية لانها مدركة بالعقل فهذا تحرير كون المجاز في التركيب لغوي او عقلي اه كلام الشهاب المص اذا وقفت على هاته المقدمة تبين لك ان الخلاف في ان مجاز التركيب لغوي او عقلي مبني على الخلاف في ان المركبات موضوعة او ليست بموضوعة فمن قال بالاول امكنه ان يقول ان مجاز التركيب لغوي ومن قال بالثاني قال انه عقلي وعلى

القول بوضع المركبات بنى الامام كلامه في المسالة الاولى من القسم الثاني في المجاز حيث جعل مجاز التركيب من اقسام المجاز اللغوي ونقل ذلك التقسيم الى الاقسام الثلاثة المذكورة هنا عن الشيخ حيث قال في آخر المسالة والاصوليون لم ينبهوا على الفرق بين هاته الاقسام وانما لحظه الشيخ عبدالقاهر النحوي رحمه الله فكلامه في هاته المسالة قاض بذلك البنا وبعدم اختياره له بل بنقله عن الشيخ وقد تبعه المص في ان مجاز التركيب لغوي المفرع على ذلك البناء وعلى القول بعدم وضع المركبات بنى كلامه في المسالة السادسة حيث جعل مجاز التركيب عقليا وهو الذي اختاره وقد نبه على هذا الشهاب المص حيث قال في آخر شرح المسالة الاولى(سوءال) قد قال المص يعني الامام بعد هذا ان مجاز التركيب عقلي ومعناه انه ليس بلغوي وها هنا جعله من اقسام اللغوي فتناقض كلامه (وجوابه) انه لم يعرج هنا على ذلك المذهب بل على المذهب الاخر وهو ان المجاز المركب لغوي وان العرب وضعت المركبات كما وضعت المفردات وح يدخلها المجاز اللغوي وقال في آخر شرح المسالة الثالثة في اقسام المجاز عند قول الامام وثاني عشرها المجاز بالزيادة والنقصان (فان قلت) هذا من مجاز التركيب وهو لا يعتقده المص مجازا لغويا بل عقليا كما سياتي فلم جعله قسما منه (وجوابه) انه لم يعرج على مذهبه بل على المذهب الاخر فهذا الكلام من المص قاض بان مادرج عليه الامام في المسالة الاولى من جعل المجاز المركب من اقسام المجاز اللغوي وفي المسالة الثالثة من جعله المجاز بالزيادة والنقصان من اقسام المجاز اللغوي مع انه من اقسام المجاز في التركيب مبني على غير اختياره ومختاره هو ما ذكره في المسالة السادسة من انه عقلي ثم ان هذا المختار للامام هو الذي اشتهر نقله عن الشيخ عبدالقاهر فقد قال السيد في الحواشي العضدية وكون التصرف في مجاز التركيب في امر عقلي لا لغوي هو الذي يدل عليه كلام الشيخ اجمالا وتفصيله اما الاول فحيث قال واعلم ان حد كل من وصفي الحقيقة والمجاز اذا كان الموصوف به المفرد غير حده اذا كان الموصوف به الجملة واما الثاني

فحيث قال المجاز في اشاب الصغير هو ان الشيب انما يحصل بفعل الله تعالى ونحن لم نسنده اليه بل اسندناه الى مرالغداة فاسناده الى قدرة الله تعالى حكم ثابت له لذاته لالسبب وضع واضع واذا اسندناه الى غيره فقد نقلناه عما يستحقه لذاته في الاصل فيكون التصرف في امر عقلي لا وضعي فلهذا يكون المجاز عقليا في الاسناد لا وضعيا وفي الفرد اه والذي درج عليه الشيخان درج عليه جميع علماء البيان وقد انكر المجاز العقلي السكاكي في مفتاحه والشيخ ابن الحاجب في مختصره الاصولي ونظمه الاول في سلك الاستعارة بالكناية بان جعل التاويل في التراكيب التي فيها الاسناد الى غير ما هو له في المسند اليه بان شبهه بالفاعل الحقيقي فاسند اليه ما يسند الى الفاعل الحقيقي وتفصيل مذهبه في هذا مشهور ونظمه الثاني في سلك الاستعارة التبعية بان جعل التاويل في المسند فقال في نحو انبت الربيع البقل انبت موضوع للسبب الحقيقي مطلقا من غير اعتبار له بعينه واستعماله في السبب العادي مجاز وهذا الذي ذهب اليه الشيخ ابن الحاجب ذهب اليه شرذمة من الناس كما نص على ذلك السيد وقد زيف هذا المذهب الامام في المحصول بامور واخذه المص في الشرح فيها وكذلك صاحب المفتاح فتلخص من مجموع ما سبق ان تركيب الشيء مع غير ما هو له لا يصح فلابد من تاويل التراكيب الصادرة من البلغاء ومنها تركيب الشيء مع غير ما يناسبه والتاويل اما في المعنى واما في اللفظ وفي اللفظ اما في المسند اليه واما في المسند واما في التركيب فهذه احتمالات اربع الاول التاويل في المعنى قال السيد في الحواشي العضدية وبيانه ان القائل انبت الربيع البقل اورد هذا المعنى اعني اسناد الانبات الى الربيع لا ليصدق به بل ليتصور فينتقل الذهن منه الى انبات الله في الربيع وعلى هذا فالمجاز عقلي لان موضع هذا الاسناد بحكم العقل هو الفاعل الحقيقي وقد عدل به عنه الى امر آخر فقد تصرف في امر يتعلق بالعقل لا لغوي اذ لا يتصرف في امر يتعلق به اصلا اه وعلى هذا التاويل درج الشيخ عبدالقاهر كما اشتهر عنه وهذا احد قوليه وعليه درج الامام الرازي في المسالة السادسة

كما تقدم وسائر علماء البيان على هذا التاويل الثاني التاويل في المسند اليه بجعله استعارة بالكناية وعلى هذا التاويل درج صاحب المفتاح كما تقدم الثالث التاويل في المسند بان لم يستعمل فيما وضع له من التسبب الحقيقي بل استعمل في غير ما وضع له من له التسبب العادي وعلى هذا التاويل درج جماعة منهم الشيخ ابن الحاجب كما تقدم الرابع التاويل في التركيب وذلك بان يقال ركب اللفظ مع غير ما يناسبه وقد وضع ليركب مع ما يناسبه فاذا استعمل لفظ الاكل مع الماكولات كما تقول أكلت الخبز فهو حقيقة لغوية وان ركب مع المائعات كان قلت اكلت الماء فهو مجاز لغوي في التركيب وعلى هذا التاويل درج الشيخ عبد القاهر على ما يفهم من كلام الامام في المسالة الاولى وان كان هذا غير مشتهر عنه وعلى هذا التاويل درج المص هنا حيث عد المجاز المركب كاسم من المجاز اللغوي وقسيما للمجاز المفرد كما صنع الامام في المسالة الاولى اذا وقفت على ما عليك تلوناه واحطت فهما بمعناه تعلم صحة نسبة المحقق العضدي هذا التاويل الرابع لعبد القاهر اد هو تابع في هذه النسبة للامام كما يقتضيه كلامه في المسالة الاولى كما سمعت سابقا وما اقامه عليه المحقق التفتزاني في حواشيه عليه من النكير في هاته النسبة بعد ان قرر هذا التاويل على غير ما قرره ما هو منسوب اليه بان جعله من باب الاستعارة التمثيلية وقد واخذه السيد في ذلك مندفع بما حررناه وغاية ما اعتذر به المحقق الشريف عن هاته النسبة هو ان قال ولعل الشارح انما حكم بذلك بناء على نقل المص في هذا المقام اذ لو لم يحمل عليه لم يكن له تعلق بالمجاز الذي نحن بصدده وان كلام الشيخ يخالفه اه وترك هذا الاعتذار اولى اذ حاصله ان العضد حكم بهذه النسبة لمجرد نقل المص اعني الشيخ ابن الحاجب كلام الشيخ في اثناء الكلام على المجاز اللغوي القاضي بان مجاز التركيب منه وان لم يطلع على نقل ذلك عن الشيخ وهو بعيد نسبته لهذا الامام في الاذهان ولهذا عدل عنه المحقق مبرزجان واعتذر عن هذه النسبة بان التجوز في الاسناد يلزمه التجوز في الهيئة التركيبية وهذا مجاز لغوي فالمجاز العقلي يستلزم المجاز اللغوي وهذا اي التجوز في الهيئة

التركيبية لو فرض انه غير منقول عن الشيخ لكن لما كان لازما في تصحيح مذهبه وتوجيه كلامه اشار الشارح المحقق اليه ونبه على ان لابد في مذهب الشيخ من القول بالتجوز اللغوي هذا حاصل ما قاله وهو مردود بان قوله ان التجوز في الاسناد يلزمه الخ ممنوع لما سمعته سابقا من كلام الشهاب المص في شرح المحصول من تفريع القول بالتصرف في أمر عقلي على القول بعدم وضع المركبات والقول بالتصرف في امر لغوي على القول بوضع المركبات فكل واحد من القولين مفرع على شيء فلا اجتماع فضلا عن اللزوم وكذا قوله لما كان التجوز في الهياة التركيبية لازما الخ يقتضي ان القول بالتصرف في الامر العقلي لا يصح باستقلاله وانما يصح اذا انضم اليه التجوز في الهيئة التركيبية وهذا باطل لما سمعته سابقا من صحة التصرف في امر عقلي ولو لم ينضم اليه التجوز في الهياة التركيبية وكيف يصح هذا الانضمام ومن قال بعدم وضع المركبات قال بان المجاز عقلي ولا مجاز عنده لغويا في الكلام هذا وبعد كتبي ما سبق اطلعت على حواشي المحقق الابهري على العضد فوجدته نقل عبارة العضد في الفوائد الغياثية وهي مصرحة بالنقل عن الشيخ بان التصرف في امر لغوي المفرع على القول بوضع المركبات الا ان الهياة اللفظية لما كانت موضوعة وضعا نوعيا للمعنوية سمي المجاز عقليا وقد لخص المحقق الفنري في فصول البدائع ما قاله الابهري على عادته وزاد فيه ما يوضح هذا المعنى حيث قال التاويل الرابع مذهب عبدالقاهر وهو ان الهياة اللفظية موضوعة وضعا نوعيا للمعنوية فالموضوعة لملابسة الفاعلية اي الى اسناد الحدث الى ما يقوم به عادة اذا استعملت في ملابسة الظرفية لمناسبة بينهما بلا دعوى الجنسية والمبالغة في التشبيه كان مجازا عقليا وتصرفه في امر لغوي فقط ثم فرق هذا المحقق بينه وبين مذهب الامام الرازي فقال باعتبار التشبيه بين الاسنادين بدون اعتبار وضع الهياة التركيبية ولذا نسب التصرف الى العقل وجعل المجاز مجموع الكلام مذهب الرازي واعتباره معه بدون دعوى الجنسية والمبالغة وجعل المجاز في الهياة الاسنادية ونسبة التصرف الى اللغة مذهب عبدالقاهر واعتباره معه ومع دعواهما امر

ثالث غيرهما ليس مذهبا لاحد اه وهذا الكلام قريب لما قلناه وهو مما يزيد استشكالا في كلام المحقق ميرزجان في قوله ان المجاز العقلي يستلزم المجاز اللغوي اذ على كلام المحقق الفنري في الفرق بين مذهب الشيخ ومذهب الرازي ما هو صريح في ان كلام الرازي وهو ان التصرف في امر عقلي ولا لغوي ثم اعلم ان العضد بعد ما بين التاويلات الاربع قال والحق ان التاويلات الاربع تصرفات واعتبارات لا حجر فيها اي بعد كفاية العلاقة في المجاز قال الفاضل الفنري وقد اعتبرها صاحب الكشاف في ختم الله وطبع الله واثبات الغشاوة على الابصار والاكنة على القلوب حيث جعل الختم والطبع والتغطية تارة انفسها استعارة مصرحة تبعية لعدم نفاذ الحق في القلوب ونبو السمع عن الاصغاء اليه وعدم اجتلاء الابصار بالايات الالهية بجامع عدم الانتفاع واخرى محالها تمثيلية او استعارة بالكناية على الخلاف في توجيهه عن اشياء ضرب مجاز بينهما وبين الاستنفاع بها بتشبية بين الحالتين او في الطرف وطورا جعل المجموع منهما ومن الفاعل استعارة تمثيلية مستعار منه قلوب ختم الله عليها محقق كقلوب الاغنام والبهائم نحو سال به الوادي او مقدر نحو طارت به العنقاء واخرى عد الاسناد مجازيا اه محل الحاجة منه (قوله اثاب الصغير الخ) قد سلم المص هنا هذا المثال لهذا القسم وهو ما كانت مفرداته حقيقية والتمجز انما هو في اسناد الاثابة والافناء الى الكر والمر الذي هو مجاز في التركيب وبحث مع الامام في شرح المحصول في الامرين اللذين احتوى عليهما هذا القسم وهو كون مفرداته حقيقية وكون المجاز في التركيب فبحث في كون مفرداته حقيقية بان الشيب لا يتاتى على صغير حقيقة بل من تقدم فيه الصغر فهو كقولهم تحرك الساكن وسكن المتحرك اي من كان متحركا فالشيب والصغر ضدان وانما يصدق ذلك باعتبار ما كان عليه وتسمية الشيء باعتبار ما كان عليه مجاز وبحث في كون المجاز في التركيب واصل اسناد الاثابة والافناء الى الله لان كر الغداة هو طول العمر وهو سبب عادي للاثابه والعرب لم تحص الوضع في الافعال بالموثر الحقيقي بل تقول

نحو قولهم اثاب الصغير وافنى الكبير كر الغداة ومر العشي فالمفردات حقيقة واسناد الاثابة والافناء الى الكر والمر مجاز في التركيب ٠ والى مفرد ومركب

العرب قتل زيد عمرا وهو حقيقة باعتبار انه استعمال للفظ فيما وضع له وكذا برد الماء وسقط الحائط ونحوه مما لا كسب فيه او مافيه كسب نحو صلى وصام او هو موءثر حقيقي نحو خلق الله العالم فالوضع اللغوي اعم من كل واحد من الثلاثة اه (قوله احياني اكتحالي الخ) اورد على هذا المثال التبريزي في تنقيح المحصول سوءالا وهو انه يلزم احد الامرين اما عدم المجاز في المفردات او في المركبات بيانه ان المفردات ان استعملت في موضوعاتها بطل مجاز الافراد وثبت مجاز التركيب فان العرب لا تقول ان ميتا احياه الكحل بمعنى حصلت له الحياة في المحل بدلا عن الموت وان كانت المفردات مجازات وقد عبر بالاحياء عن السرور وبالاكتحال عن الروءية حصل المجاز في الافراد لكن يبطل مجاز التركيب لان التقدير يبقى سررت بروءيتك وهذا التركيب حقيقة في التركيب فان السرور مركب مع الروءية حقيقة فظهر ان المجاز في الافراد والتركيب غير حاصلين في هذا المثال واجاب عنه المص في شرح المحصول باننا في مجاز التركيب لا نلاحظ المعنى اصلا والنية بل مجرد اللفظ هل وضع ليركب مع هذا اللفظ ام لا فان كان وضع ليركب مع غيره لا معه كان مجازا في التركيب والا فلا اه (قوله كما تقول لفظ السوءال وضع ليركب الخ) هذا الكلام من المص مبني على ما يراه من جعل المجاز بالنقصان وكذا المجاز بالزيادة من مجاز التركيب فقد صرح بهذا في شرح المحصول في المسالة الثانية في حد الحقيقة والمجاز بعد ان استشكل انطباق تعريف مجاز الافراد عليهما بان المجاز اللفظ المستعمل في غير ما وضع له وجميع الالفاظ المذكورة في آية واسال القرية مستعمل فيما وضع له فالقرية في القرية والسوءال في السوءال فلم يبق الا المحذوف وهو الاهل والمحذوف مسكوت عنه لم يستعمل ومالا يستعمل لا يكون مجازا ولا حقيقة وكذلك الكاف الزائدة ليست مستعملة في شيء وكل زائد من هذا النوع ليس مستعملا في شيء لا مجازا ولا حقيقة فلا مجاز البتة واتفق العلماء على انهما مجاز فتعين ان يكونا من مجاز التركيب لا من مجاز الافراد اما الاول فلان العرب وضعت السوءال ليركب لفظه

نحو قولهم احياني اكتحالي بطلعتك فاستعمال الاحياء والاكتحال في السرور والروءية مجاز في الافراد واضافة الاحياء الى الاكتحال مجاز في التركيب فانه مضاف الى الله تعالى) المجاز المفرد هو ان يكون لفظا موضوعا لمعنى مفرد فتحوله عن ذلك المفرد الى مفرد آخر وتستعمله فيه فان الاسد لمعنى مفرد وهو الاسد فاستعملناه في الرجل الشجاع وهو مفرد فكان المجازمفردا واعني بالمفرد ما ليس فيه اسناد خبري والمجاز في التركيب انيكون اللفظفي اللغة وضعليركبمع لفظمعنى آخر فيركب مع لفظ غير ذلك المعنى فيكون مجازا في التركيب كما • نقوللفظ السوءال وضع ليركب مع لفظ من يصلح للاجابة نحو سالت زيدا فلما ركب مع لفظ القرية التي لا تصلح للاجابة كان مجازا في التركيب • ومن ذلك غرق في العلم وانمايغرق في الماء واكلت الماء وانما يوءكل الطعام وعلفتها ماء وانما يعلفالتبن والشعير وقوله تعالى « حرمتعليكم امهاتكم » الاية الجميع مجاز في التركيب لان التحريم انما وضع ليركب مع الافعال دون الذوات وعلى هذه الطريقة يفهم مجاز التركيب فقولهم احياني اراد به سرني وهو من مجاز التشبيه لان الحياة توجب ظهور آثار في محلها وبهجتها وكذلك المسرة فاطلقعلى المسرة لفظ الحياة للمشابهة •وقوله

مع لفظ من يصلح للاجابة فحينئذ ركبته مع مالا يصلح للاجابة فقد عدلت عن التركيب الاصلي الى تركيب آخر غير الاصلي ولا نعني بمجاز التركيب غير هذا/وهو استعمال المركب على غير التركيب الاصلي واما الباقي فلان الكلمات الزوائد كلها من الافعال والحروف وضعت لتركب مع ما ينتظم معناها مع معناه والكاف وضعت لان تركب مع المشبه به فاذا ركبت لا معه كان مجازا في التركيب وكذلك لا في قوله تعالى لا اقسم بهذا البلد اذا جعلناها زائدة وضعت لان تركب مع منفي وها هنا ركبت لا مع منفي فهي مجاز في التركيب وكذلك سائر الزوائد (بقي في هذا المقام التنبيه على ذخيرتين الاولى) وعنونها المص في شرح المحصول بفائدة بين فيها كون الكاف في ليس كمثله شيء زائدة ونصه قوله تعالى ليس كمثله شيء قال العلماء الكاف يجب ان تكون زائدة لانها لو كانت اصلية لكان معنى الكلام ليس مثل مثله شيء فتكون الاية تقتضي ان له مثلا تعالى الله عن ذلك لانك اذا قلت ليس مثل ابن زيدا حد يكون له ابن فتعين ان تكون الكاف زائدة فيصير معنى الكلام ليس مثله شيء ولا يكون للكاف معنى البتة غير تاكيد نفي المثل عنه سبحانه وتعالى كما قال ابن جني كل حرف زائد في كلام العرب فهو قائم مقام اعادة الجملة مرة اخرى فيكون معنى هذه الاية ليس مثله شيء ليس مثله شيء مرتين للتاكيد وقال الشيخ شرف الدين ابن ابي الفضل اجعل الكاف اصلية ولا يلزم محذور فاقول نفي المثل له طريقان اما ينفي بذاته او ينفي بلازمه ويلزم من نفي اللازم نفي الملزوم ومن لوازم المثل ان له مثلا فاذا نفينا مثل المثل انتفى لازم المثل فينتفي المثل كمثل لازمه (قلت) له اذا نفيت مطلق المثل الذي هو لازم المثل ومن جملة امثال مثل الله تعالى الله تعالى فيلزم نفيه وهو محال قال ليس محالا لان الله تعالى على هذا التقدير له اعتباران من حيث ذاته ومن حيث هو مثل مثل والثاني اخص من الاول والقاعدة انه لا يلزم من نفي الاخص نفي الاعم فلا يلزم من القضاء بالنفي في حق الله تعالى من حيث هو مثل مثله نفيه لان النفي انما حصل للاخص فيؤول الحال ان النفي انما حصل للمماثل وذلك ليس محالا

بل واجب(١) (قلت) له القاعدة في القضايا التصديقية ان الحكم فيها على ما صدق عليه العنوان ونعني بالعنوان ما عبر عن المحكوم عليه به وقد يكون نفس المحكوم عليه كما اذا قلنا الانسان حيوان وقد يكون جزءه كقولنا ناطق الانسان وقد يكون لازمه كقولنا الضاحك بالقوة حيوان وقد يكون عارضا له كقولنا الضاحك بالفعل حيوان وجميع هذه المثل انما حكمنا على ما صدق عليه العنوان فان الذي صدق عليه انه ضاحك هو المحكوم عليه بانه حيوان لا نفس الضاحك وكذلك جميع القضايا التصديقية اذا تقررت هاته القاعدة فيظهر انه حكمنا بالنفي على جميع امثال المثل فقد حكمنا على ما صدق عليه انه مثل المثل لا على المماثلة كما قال فيلزم القضاء بالنفي على ذات واجب الوجود وهو محال فما افضى اليه يكون باطلا وذلك انما ينشا عن كون الكاف ليست بزائدة فتعين ما قاله العلماء من انها زائدة اه وذهب عضد الدين في شرح المختصر الى انها ليست زائدة ولا يلزم منه محذور وبينه السيد الشريف بوجهين احدهما ان الكلام مسوق لنفي المثل بطريق برهاني لان ذاته تعالى وتقدس امر مسلم لا ينكره احد يصلح ان يكون مخاطبا حتى المشركون انما الشان في نفي المثل واثباته فاذا نفي مثل المثل فصدق اما بانتفاء المثل فانه اذا لم يكن مثل لم يتصف بان له مثلا واما بثبوته وانتفاء مثل المثل اذ لو انتفى

---

(١) يوجد بنسخة الحاشية التي بخط المؤلف بالهامش هذا وقوله قلت ما نصه . تقرر في كتب الميزان ان ما صدق عليه الموضوع من الافراد يسمى ذات الموضوع ومفهوم الموضوع يسمى وصف الموضوع وعنوانه والوصف العنواني قد يكون عين الذات ان كان عنوانا للنوع كقولنا كل انسان حيوان فان مفهوم الانسان عين ما عليه افراده وقد يكون جزءا له اذا كان عنوانا للجنس او الفصل كقولنا كل حيوان حساس فان مفهوم الحيوان جزء ماهية افراده وقد يكون خارجا اذا كان عنوانا للخاصة والعرض العام كقولنا الضاحك بالفعل حيوان او كل ماش حيوان فان مفهوم الضاحك والماشي خارج عن ذات الموضوع

الاول(١) كان المثل ثابتا ولو انتفى الثاني كان للمثل مثل فيصدق الايجاب لا النفي لكن الثاني باطل لانه لو تحقق المثل لتحقق مثل المثل قطعا لان الذات متحققة وهي مثل لمثلها فيلزم التناقض وهو انتفاء مثل المثل مع ثبوته فتعين الاول اعني انتفاء المثل فهو اي الكلام تصريح بنفي الشبيه عنه تعالى ومستلزم لنفي الشريك ضرورة ان شريك الشيء شبه ومثل له ولا نسلم ظهوره في اثبات مثله تعالى ليلزم ما ذكرتم من التناقض بل هو قاطع في نفسه لما ذكرنا من الدليل القطعي والحاصل ان ثبوت مثله تعالى مستلزم لثبوت مثل مثله فنفي اللازم وجعله دليلا على انتفاء الملزوم الوجه الثاني ان الكلام وارد على طريق الكناية فان انتفاء مثل المثل والشبه معه مستلزم لانتفاء المثل والشبه معه عرفا لان الشيء اذا لم يكن له لجلالته ما يماثل مثله فبطريق الاولى ان لا يكون له ما يماثله فاطلق الملزوم واريد اللازم مبالغة في نفي التشبيه حتى يكون لفظ المثل هاهنا من قبيل المثل في قولهم مثلك لا يبخل على معنى ان من كان على صفة المثل وشبهه هو منتف عنه البخل. فكيف المثل حقيقة اه كلام الشريف وقد نقل عنه انه اراد لو انتفى الاول اي الصورة التي صدق نفي مثل المثل بانتفاء المثل لا يصدق النفي بل الايجاب لان سلب السلب ايجاب وذلك لانه اذا انتفى المثل اي مثله تعالى تحقق لا محالة ثبوت مثله ووجوده فاذا ثبت وجود مثله تعالى ثبت وجود مثل مثله لانه مثل لمثله وهو موجود ضرورة فلا يصح نفي مثل المثل وكذا لو انتفى الثاني اي الصورة التي يكون صدق النفي اي نفي مثل المثل باعتبار انتفاء

---

(١) يوجد بنسخة الحاشية التي بخط المؤلف بالهامش ما نصه قوله اذ لا انتفى الاول الخ نقل عن السيد اراد انه لو انتفى الاول اي الصورة التي صدق نفي مثل المثل بانتفاء المثل لا يصدق النفي بل الايجاب لان سلب السلب ايجاب وذلك لانه اذا انتفى انتفاء المثل اي مثله تعلى تحقق لا محالة ثبوت مثله ووجوده فاذا ثبت وجود مثله تعلى ثبت وجود مثل مثله لانه مثل لمثله وهو موجود ضرورة فلا يصح نفي مثل المثل وكذا قوله لو انتفى الثاني اي الصورة التي يكون صدق النفي اي نفي مثل المثل باعتبار ثبوت المثل والانتفاء مثل المثل لا يصدق النفي ايضا بل الايجاب وذلك لانه لو انتفى ثبوت المثل وانتفى مثل المثل لزم انتفاء المثل بثبوت مثل المثل فلا يصدق انتفاء مثل المثل والا لزم ثبوته وانتفاءه معا هذا خلف اه

المثل بثبوت مثل المثل فلا يصدق انتفاء مثل المثل والالزم ثبوته وانتفاوءه معا هنا خلف هكذا تحقيق المقام وعليه التوكل وبه الاعتصام اه وكلا الوجهين في تقرير كون الكاف في الاية ليست زائدة ذكرهما السعد في المطول في شرح قول القزويني فصل وقد يطلق المجاز على كلمة تغيرحكم اعرابهااه (الذخيرة الثانية) قال المص في شرح المحصول في مجاز الحذف طريقان الاول ان المضاف المحذوف سبب التجوز وعلى هاته الطريقةدرج الامام لانه يعتقد ان اصل الوضع يقتضي ان الاحكام تابعة لعمل العوامل فنقول الاصل ان تكون القرية هي المفعول لانها المنصوبة فلما قدرنامضافا كان ذلك التقدير سبب حصول المجاز في التركيب مع القرية الطريق الثاني ان المضاف المحذوف هو محل التجوز وهو مذهب جمهور اهل البيان وبيانه ان الواضع حكيم وضع على وفق الحكمة فوضع السوءال ليركب مع لفظ من يصلح للاجابة فاذا ركبنا لفظ السوءال مع القرية فقد تجوزنا عن اهلها فهو محل التجوز فتنبه لهذه الدقائق وما في مجاز التركيب من اللطائف (قوله وبحسب هياته الخ) هذا تقسيم ثالث للمجاز باعتبار هياته وقسمهالى قسمين خفي وجلي راجح بعدان قسمه اولا بالنظر الى الواضع الى الاقسام الاربعة لغوي وشرعي وعرفي عام وعرفي خاص وثانيا بالنظر الى الموضوع له الى الاقسام الثلاثة مفرد ومركب وحاصل هذا التقسيم الثالث انالمجاز باعتبار هياته ينقسم الى الخفي وهو الذي لا يفهم معناه الا مع القرينة الصارفة عن الحقيقة والى الجلي الراجح وهو الذي لايفهم من اللفظ الا هو حتى تصرف القرينه عنه الى الحقيقة وهذا القسم كله اما حقيقة شرعية اوعرفية فان الصلاة مثلا معناها الحقيقي في اللغة هو الدعاء ثم نقلها الشرع الى العبادة المخصوصة وصار لايفهم الا هذا المعنى منها حتى تصرفنا القرينة الى الدعا وكذا الكلام فيما نقله العرف وسياتي ان شاء الله في الباب الثالث في تعارض الالفاظ الكلام على معارضة المجاز الراجح للحقيقة (قوله وها هنا دقيقة الخ) حاصل ما اشار اليه في هاته الدقيقة ان بين المجاز الراجح والمنقول عموما وخصوصا مطلقا والمنقول اعم يجتمعان في الصلاة فانها يصدق

اكتحالي يريد روءيتي عبر بلفظ الاكتحال عن الروءية من مجاز التشبيه لان العين تشتمل على الكحل والاكتحال كما تشتمل على المرءي فلما تشابها اطلق لفظ احدهما على الاخر مجازا فهذا هو مجاز الافراد وجعل الاكتحال فاعلا بالاحياء مجازا في التركيب لان الاحياء لا يصدر عنه ولا يركب معه فلم يقل احياه الكحل حقيقة والا لكان من مات يوضع في عينيه الكحل فيعيش فاذا قلت احياه الله تعالى كان حقيقة في التركيب لان اللفظ ركب مع اللفظ الذي وضع التركيب معه ولا فرق في هذا الموضع بين الفاعل والمفعول والمضاف وغيرها فسرج الدار مجاز في التركيب وباب الدابة مجاز في التركيب الا ان تريد مطلق الاضافة لا ان الدار لها سرج تركب به فانه قد يقال سرج الدار باعتبار انه موضوع فيها فتكون الحقيقة في التركيب (وبحسب هيئته الى الخفي كالاسد للرجل الشجاع والجلي الى الراجح كالدابة للحمار)الخفي هو الذي لا يفهم الا بقرينة توجب الصرف عن الحقيقة اليه والجلي هو الذي لا يفهم من اللفظ الا هو حتى تصرف القرينة عنه الى الحقيقة فلا يفهم اليوم من الصلاة الا العبادة المخصوصة في وقتنا هذا حتى تصرفنا القرينة الى مطلق مادب فهذا هو المجاز الراجح وهو كله حقيقة اما شرعية او عرفية والمجاز الراجح اخص مطلقا) المجاز الراجح منقول اما في الشرع كالصلاة او في العرف العام كالدابة او الخاص كالجوهر والعرض عند المتكلمين فانا لا نعني بالنقل الا غلبة استعماله حتى صار لا يفهم عندعدم القرينة الا هو دون الحقيقة الاصلية

عليها انها منقولة ومجاز راجح ويوجد النقل بدون المجاز الراجح وذلك في الجوهر الموضوع للنفس ونقل للمتحيز الذي لا يقبل القسمة وبين المنقول ومطلق المجاز العموم والخصوص من وجه يجتمعان في الدابةوالراويةويوجد المجاز ولا نقل في الاسد اذا استعمل في الرجل الشجاع ويوجد النقل ولا مجاز وذلك في الجوهر

تتمة في امور تتعلق بالمجاز مهمة

الاول اختلف كلام اهل الاصول في اشتراط القرينة المانعة في المجاز وعدم اشتراطها فالذي صرح به الجلال المحلي اخذنا من تعريف مصنفه ابن السبكي هو عدم الاشتراط حيث قال بعد شرح تعريف ابن السبكي المجاز باللفظ المستعمل بوضع ثان لعلاقة ومن زاد كالبيانيين مع قرينة مانعة عن ارادة ما وضع له اولا مشى على انه لا يصح ان يراد باللفظ الحقيقة والمجاز معا اه ولهذا اجاب بعضهم على استشكال قول الامام الشافعي رضي الله عنه بجواز الجمع بين الحقيقة والمجاز بان الجمع ينافي القرينة المانعة واجاب هذا البعض بما تقدم وهو ان اهل الاصول لا يشترطون القرينة وعليه فيصح الجمع والذي صرح به الزركشي في البحر المحيط في الاصول هو اشتراط القرينة عند اهل الاصول ونصه لابد للمجاز من قرينة تمنع من ارادة الحقيقة عقلا او حسا او عادة او شرعا ثم قال ولا خلاف في انه لابد من القرينة وانما اختلفوا هل القرينة داخلة في المجاز وهو راي البيانيين او شرط لصحته واعتباره وهو راي الاصوليين اه ويشهد لهذا كلام السعد في تلويحه ويدفع ذلك الاشكال الوارد على قول الإمام الشافعي بالجمع الذي انبني على اعتبار القرينة بان القرينة المانعة المعتبرة في المجاز هي التي تمنع من ارادة الموضوع له وحده وذلك لا ينافي ارادتهما معا كذا اجاب عن قول الامام صاحب الايات وصاحب الرسالة البيانية وهذا هو الذي يفهم من كلام المص هنا حيث قسم المجاز بالنظر الى هياته الى الخفي والى الجلي والخفاء والجلاء انما جاء باعتبار القرينة ويفهم ايضا من كلام المص في شرح المحصول حيث قال في شرح المسالة العاشرة في ان

التجاز خالف الاصل سوءال كيف يجمع بين هاته المسالة وبين قوله في التي قبلها فيما حكاه عن ابن جني من ان المجاز غالب على اللغات فاذا كان المجاز غالبا كان هو الاصل كما تقول الاصل في كاسي الحجام النجاسة وفي سوسية القصار الطهارة بناء على الغالب وجوابه ان المجاز انما غلب وقوعه مقرونا بالقرينة وهذا الذي ادعينا ان الاصل عدمه هو المجاز المجرد عن القرينة فلا تناقض ثم قال سوءال ثاني القاعدة المشهورة ان الشيء اذا دار بين النادر والغالب الحق بالغالب دون النادر والغالب على اللغات المجاز فاذا وردت صيغة يجوز ان تكون حقيقية ويجوز ان تكون مجازا يتعين الحاقها بالمجاز لانه الغالب عملا بالقاعدة وكذلك مامن عام الا وقد خص الا قليل منها فاذا ورد عموم وجوزنا ان يكون خص او هو باق على عمومه فينبغي ان يعتقد انه مخصوص بناء على الغالب والناس قد عملوا على خلافه فكيف خولفت القاعدة جوابه ان المتردد بين النادر والغالب له شرط خفي على مورد السوءال وهو خفي على اكثر الناس وهو ان من شرط المتردد بين النادر والغالب ان يكون من جنس الغالب لا مباين له فالسوسية التي للقصار ان كان قضينا عليها بالطهارة لكونها سوسية قصار فالمتردد بين الطهارة والنجاسة ان كان سوسية قصار قضينا بطهارتها لكونها من جنس ذلك الغالب فكذلك ها هنا جميع المجازات الواقعة في اللغة ما قضينا بانها مجازات لكونها الفاظا تحتمل المجاز والحقيقة بل لكون معها قرائن دلت على ذلك فلم يكن من جنس اللغات بل هذه الصورة لم يوجد شيء منها مجاز البتة لاغالب ولا نادر بل هذه حقيقة ليس الا اه محل الحاجة منه فانت تراه جعل المجاز الذي ليس معه القرينة ليس من جنس المجاز المدعي فيه انه غالب على اللغاة وهو قاض باعتبار القرينة ومما يدل على ذلك أيضا انه حيث ذكر الامام في الكلام على علاقات المجاز ان من جملة علاماته التنصيص من الواضع على خاصيته مثل المص للحاجية التي ينص عليها الواضع بالقرينة وهو صريح في اعتبارها (فان قلت) حيث كانت القرينة معتبرة على

انها شرط فيه فما بال المص هنا وغيره كالعلامة ابن السبكي اهملوها من تعريف المجاز (قلت) لعل في اهمالها اشارة الى نكتة بديعة وهي التنبيه على ما يراه اهل الاصول من ان القرينـة شرط في المجاز والشـرط خارج والتعاريف الحقيقية لا تذكر فيها الامور الخارجية فنبهوا بعدم ذكرها في التعريف على خروجها عن ماهية المجاز وبذكرها في اثناء الكلام عليـه كالكلام عليها حين تقسيمه وحين ذكر علاماته على اعتبارهم لها فيه لكن على وجه الشرطية واهل البيان لما كانوا يرون دخولها في ماهية المجاز ذكروها في تعريفه واخذ الجلال المحلي من ترك ابن السبكي لهـا في تعريف المجاز عدم اعتبارها عند اهل الاصول قد يتوقف فيه والذي يظهر ان الذي يوءخذ من الترك هو التنبيه على ما ذكرناه سابقا فتلخص مما سبق انه لا خلاف في اعتبار القرينة في المجاز انما الخلاف في كون القرينـة داخلة في ماهية المجاز وهو راي البيـانيين او شـرط لصحته وهـو راي الاصوليين فعلى هذا ليس لاهل الاصول في المقام الا طريقة واحدة وهي اعتبار القرينة على انها شرط فما استظهر الشيخ مخلوف في حواشي الرسالة البيانية من جعله لاهل الاصول في القرينة طريقين طريق على اعتبارهـا وطريق على عدم اعتبارها واثبت الطريقة الثانية بمجرد قوله ان حسن الظن بابن السبكي يقتضي ان حـذفه لاشتراط القرينـة من التعـريف مشعر بان هنالك طريقة اخرى لاهل الاصول تقول بعدم اعتبارها وقد افصحت بذلك عبارة المحلي مردود بان هذا المقام مقام نقل اذ هو مقام اثبات هاته الطريقة اما مجرد حسن الظن فلا يثبتها على ان علة ترك ابن السبكي لذكر القرينة في تعريف المجاز هو ما صدرنا به في صدر المقام فلا يوءخذ منه عدم اعتبار القرينة كما اخذه منه الجلال والله اعلم بحقيقة الحال (الثاني) ذكر الاصوليون في هذا المقام علامات المجاز وبعكسها تعرف علامات الحقيقة فلا باس بذكرها فاقول الحقيقة تنفصل عن المجاز اما بالتنصيص ويرجع الى الضرورة واما بالاستدلال اما الاول فمن وجوه ثلاثة الاول التنصيص من اهل اللغة على ان هاته اللفظة حقيقة واللفظة الاخرى مجاز الثاني التنصيص

على حديهما كان يقال هذا استعمال للكلمة في غير ما وضعت له وهـذا استعمال لها فيما وضعت له الثالث التنصيص على خواصيهما قال المص في شرح المحصول كقولهم لفظ الشجاع يستعمل في الحيوان المفترس بغير قرينة ولا يستعمل في الرجل الشجاع الا مع القرينة ثم ان اسنادالتنصيص على المعنى الحقيقي والمجازي لاهل اللغة كما عبرنا بذلك سابقا واصله للعضد في شرح المختصر احسن من استناده الى الواضع كما فعله الامام في المحصول يتعذر ذلك بل قال المص في شرح المحصول انه مستحيل عادة والاولى أن يقول الامام والتنصيص من ائمة اللغة مع اني لم ار من تعرض لذلك تعرضا كليا الا الزمخشري في اساس البلاغة وغيره من ائمة اللغة إنما يذكر ذلك في بعض الالفاظ واما الثاني وهو الاستدلال وذلك حيث لا نص ويحصل ذلك من وجوه (الاول) ان يتبادر غيره الى الفهم لولا القرينة وعكسه هو علامة الحقيقة وهو ان لا يتبادر غيره لولا القرينة على ان ما ارتضاه العضد في تفسير العكس في كـلام الشيـخ ابن الحاجب وجعل الاعتراض بالمشترك الذي سنورده اعتراضا على طرد علامة الحقيقة بانها قد وجدت في المشترك المستعمل في معناه المجازي مع انتفاء الحقيقة واما غيره من شراح كلام الشيخ ابن الحاجب ففسروا العكس بتبادره الى الفهم لولا القرينة وجعلوا اعتراض المشترك واردا على عكس علامة الحقيقـة ودرج على هذا الجلال المحلي حيث زاد بعد قول ابن السبكي ويعرف المجاز بتبادر غيره لولا القرينة قوله ويؤخذ مما ذكر ان التبادر من غير قرينة تعرف به الحقيقة وعلى جعلهم علامة الحقيقة ماذكر المستخرج ممـا ارتضوه من تفسيرهم للعكس درج غير واحد كالامام في المحصـول حيث قال في علامات الحقيقة احدها ان يسبق المعنى الى افهام جماعة من اهل اللغة عند سماع اللفظ بدون قرينة وكالبيضاوي في منهاجه والصفى الهندي في نهايته وغيرهم ووجه السيد السند ما درج عليه المحقق العضد في تفسيره للعكس بما سبق الذي جعله من علامة الحقيقة حيث قال بعد ما حكى تفسير العكس لغيره من الشراح الذي سبق وانما اختار يعني العضد ذلك التفسير لوجهين

احدهما ان علامة الشيء حاصلة له وقد تكون مفارقة غير منعكسة فاذا قيل علامة المعنى الحقيقي ان يتبادر هو الى الفهم لولا القرينة لم يتجه ان يقال المشترك حقيقة في كل واحد من معانيه ولا يتبادر شيء منها اذ حاصله انه وجدها هنا الحقيقة ولم توجد خاصيتها ولا محضور فيه واما على توجيه الشارح فاللازم وجود خاصية الشيء بدونه ولاخفاء في استحالته وثانيهما ان سلم اتجاهه ح فلا معنى للجواب بتبادر غير المعين بل الجواب ان امكن يمنع عدم تبادره او بمنع كونه حقيقة فيه واما على تفسيره فلا اعتبار عليه اه وحاصله ان حمل العكس على ما فسر به القدوة العضد هو المناسب لجواب الاعتراض بالمشترك بخلافه على تفسير غيره فلا مناسبة فيه وحيث وقفت على الخلاف في تفسير العكس وعرفت ما وجه به السيد اختيار العضد لما فسر به العكس ظهر لك بطلان ما نسبه صاحب الايات للسيد من انه وجه اختيارهم اي الشراح لتفسير العكس بوجهين ليزيد به تشنيعا على العلامة في الرد على ما اعترض به على المحلي من ان كلامه مخالف لما في العضد هذا ملخص شرح هاته العلامة واورد عليها في شرح المختصر العضدي المشترك اذا استعمل في معناه المجازي حيث قال وفرد المشترك اذا استعمل في معناه المجازي اذ لا يتبادر غيره للترديد بين معانيه وعدم تبادر شيء منها وانه علامة الحقيقة وليس بحقيقة فان اجيب بانا لانسلم بانه لايتبادر غيره بل يتبادر احد معنييه لاعلى التعيين وهو اي احد معنييه لاعلى التعيين غير المعنى المجازي قلنا لو صح ذلك لصدق على كل معين من معنيي المشترك انه يتبادر غيره اذ غير المعين اعني احدهما مطلقا الذي هو المتبادر غير كل معنى من المعنيين ضرورة ان الكلي مغاير لكل واحد من جزئياته ويصدق ايضا على غير المعين انه لا يتبادر غيره بل يتبادر هو وذلك علامة الحقيقة فليكن حقيقة فيه فلا يكون مشتركا اشتراكا لفظيا بل متواطيا لكونه موضوعا للقدر المشترك ثم حكى العضد في الجواب ما بينه السيد بقوله وتحرير الجواب انه انما يصح ما ذكرتم من لزوم كونه مجازا في المعين وحقيقة في غير المعين حتى لا يكون مشتركا بل متواطيا ان لو تبادر الى

الفهم مفهوم احدهما لا بعينه على انه المراد واللفظ موضوع للقدر المشترك الذي هو هذا المفهوم ومستعمل فيه وليس كذلك فانا نعلم ان المراد احدهما بعينه اذ اللفظ يصح بحسب الوضع لكل واحد من المعنيين بخصوصه وهو مستعمل في خصوصية احدهما لاكنا لا نعلمه بل نجزم ان المراد اما هذا المعين واما ذلك المعين وهذا هو المراد من تبادر غير المعين وكل واحد منهما مغاير للمعنى المجازي فنحن نجزم بارادة معنى مغاير للمعنى المجازي فان لم نعلمه بخصوصه فيصدق عليه انه يتبادر غيره وان كان تبادره على الاجمال فانتفت عنه علامة الحقيقة بل وجدت له علامة المجاز ولا يصدق على شيء من المعنيين انه يتبادر غيره بل هناك تردد بينه وبين غيره فانتفت عنه علامة المجاز بل وجدت له علامة الحقيقة اه (الثاني) من الوجوه عدم وجوب اطراده ووجوب اطراده علامة الحقيقة وهذا الوجه ذكره غير واحد كالغزالي في المستصفى وابي الحسين في المعتمد والشيخ ابن الحاجب في المختصر وابن السبكي في جمع الجوامع وانتقده الامام في المحصول على الغزالي وستسمع ما اعترض به على هذا الوجه والجواب (وحاصل)هذا الوجه اعني عدم وجوب الاطراد هو ان يستعمل اللفظ لوجود معنى في محل ولا يطرد استعماله في محل آخر مع وجود ذلك المعنى فيه كما تقولواسال القرية لانه سوءال لاهلها ولا تقول اسال البساط وان وجد فيه ذلك المعنى او يطرد لا وجوبا كما في الاسد للرجل الشجاع فيصح في جميع جزئياته من غير وجوب لجواز ان يعبر في بعضها بالحقيقة بخلاف المعنى الحقيقي فيلزم اطراده في جميع جزئياته لانتفاء التعبير الحقيقي بغيرها واعترض على هذا الوجه بانه غير مطرد وذلك لانه قد وجد في بعض الالفاظ عدم الاطراد مع كونها حقائق وذلك كالسخي يطلق على غير الله تعالى للجود والله جواد ولا يقال له سخي وكذا الفاضل يطلق عليه للعلم والله عالم ولا يقال له فاضل والقارورة تطلق على الزجاجة لاستقرار الشيء فيها والدن والكوز مما يستقر فيه ولا يسمى قارورة واجاب عن هذا الاعتراض الامدي في الاحكام بان المراد انه يعرف بان لا يطرد من غير مانع لغة وشرعا ولم يتحقق

فيما ذكرتم من الامثلة فان الشرع منع من السخي والفاضل لله واللغة منعت القارورة لغير الزجاجة وحاصل هذا الجواب يرجع الى ان عدم الاطراد بلا مانع هو علامة المجاز لا مطلق عدم اطراده اورد هذا الجواب الشيخ ابن الحاجب في مختصره بما حاصله ان كون عدم الاطراد بلا مانع هو علامة المجاز كما اعتبره المجيب مستلزم للدوري وبيانه كما قال السيد ان عدم اطراد اللفظ في معنى انما يعلم بسببه لان عدم الاطراد امر ممكن غير محسوس بذاته ولا بحسب آثاره وصفاته وكل ما هو كذلك لا يعلم الا بسببه كما حقق في موضعه وسبب عدم الاطراد اما عدم المقتضى للاطراد واما وجود المانع عنه اذ علة عدم الشيء عدم علة وجوده وقد فرض ان لا مانع بعدم الاطراد انما هو لعدم مقتضي الاطراد ولا مقتضي لصحة ارادة المعنى من اللفظ على الاطراد الا الوضع فلابد في العلم بعدم اطراد لفظ في معنى من العلم بعدم وضعه له والفرض انه قد اطلق اللفظ في محل باعتباره ظاهرا فينبغي ان يعلم وضعه لذلك المعنى مقيدا بقيد مخصوص بذلك المحل المستعمل فيه لا يتعداه الى محل آخر ليعلم عدم وضعه له مطلقا فيعلم عدم جواز ارادة ذلك الاخر منه فاذن يعلم عدم الاطراد بعدم الوضع لما ذكرنا وعدم الوضع بعدم الاطراد لانه جعل علامة لكونه مجازا اه وبعد ان اعترض الشيخ ابن الحاجب الجواب السابق بما سمعته (اجاب) عن اصل الاعتراض بانا لا نسلم ان هذه الالفاظ ليست مطردة حتى تفسد طرد هاته العلامة بل هي مطردة في معانيها (وبيانه) ان السخي دائر بين معنى الجواد المطلق والجواد الذي من شانه البخل وكذا الفاضل دائر بين العالم مطلقا وبين العالم الذي من شانه الجهل ولما وجدناهما لا يطلقان على الله سبحانه مع وجوده الشامل وعلى الكامل علمنا انهما موضوعان للقيدين وكذا القارورة دائرة بين المستقر مطلقا والمستقر مع كونه زجاجا وبعدم الاستعمال في غيره علمنا انها للثاني هذا حاصل ما ذكره الشيخ ابن الحاجب على هذا الوجه من الاعتراض والجواب واعترض المص في شرح المحصول ما مثل به بهذا الوجه اعني عدم الاطراد حيث قالوا ويقال اسال القرية ولا يقال

اسال البساط فقال لا تسلم انه يمتنع ان يقال بل كلام سيبويه وغيره يقتضي الجواز قال سيبويه لا يصح ان يقال قامت هند ومرادك غلامها يعني لان قرينة التعذر في القرية هي الدالة على الاضمار ولا تعذر هنا في هند فلا يجوز اضمار بغير دليل وهذا يقتضي جواز اسال البساط بقرينة التعذر فيصرف السوءال الى صاحبه كما يصرف لاهل القرية اه وقال صاحب الايات معضدا لما قاله المص ما نصه وقد ذكر النحاة ما يصرح بقياسية جواز نحو اسال البساط فقد ذكر الشيخ ابن مالك في تسهيله انه يجوز حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه في اعرابه وقسم ذلك الى قياسي وسماعي وذكر ان ضابط ذلك انه ان امتنع استقلال المضاف اليه بالحكم فهو قياسي نحو واسال القرية واشربوا في قلوبهم العجل اذ القرية لا تسال والعجل لا يشرب وان لم يمتنع ذلك فهو سماعي كقوله

عشية فر الحارثيون بعدما قضى نحبه من ملتقى القوم هوبر

اي ابن هو بر اه وهو مصرح بما ذكر كما ترى وبه يزداد الاشكال ومما يقويه ان المعتبر في العلاقة نوعها لا شخصها وهي متحققة هنا والاستحالة قرينة فما وجه الامتناع والحاصل ان كلام الاصوليين مصرح بامتناع نحو واسال البساط اي صاحبه وكلام النحاة مصرح بجوازه ويمكن التوفيق بينهما بان كلام الاصوليين فيما اذا حذف المضاف غير مراد بعد حذفه بل استعمل ح لفظ المضاف اليه في معنى المضاف كما اذا حذف لفظ الاهل من قولنا اسال القرية نسيا منسيا ثم اريد بلفظ القرية نفس الاهل وكلام النحويين فيما اذا حذف المضاف مع ارادته بعد حذفه فلم يستعمل لفظ المضاف اليه في معنى المضاف بل ابقى بحاله مرادا منه معنى المضاف اليه كما كان قبل الحذف بان حذف في المثال لفظ الاهل مع ارادته واريد بلفظ القرية فيه بعد الحذف نفس الابنية وهذا مع بعده من كلامهم وان اندفع به التنافي لكن يبقى الاشكال بما اشرنا اليه من ان المعتبر في العلاقة نوعها مع تحقق القرينة فلم امتنع ذلك فليتامل اه (الثالث) من الوجوه صحة النفي في نفس الامر فيما اذا علم معناه الحقيقي والمجازي ولم يدر

ما هو المراد منهما فيعلم بصحة نفي المعنى الحقيقي عن المورد ان المراد هو المعنى المجازي فيعلم انه مجاز وذلك كقولك للبليد ليس بحمار وانما قيد النفي بنفس الامر ليندفع ما انتج بانسان لصحته لغة وعرفا عن الفاقد بعض صفات الانسانية المعتد بها كالبليد وغيره بناء على اعتبارات خطابية وعكس هذا الوجه علامة الحقيقة فان عدم صحة النفي علامة لها ولذلك لا يصح ان يقال للبليد انه ليس بانسان (الرابع) من الوجوه التزام تقييده وذلك انه قد الف من اهل اللغة انهم اذا استعملوا لفظا في مسماه اطلقوه اطلاقا واذا استعملوه بازاء غيره قرنوا به قرينة لان الغرض من وضع اللفظ للمعنى ان يكتفي به في الدلالة عليه والاظهر ان يكون ذلك في الحقيقة دون المجاز لكونها اغلب في الاستعمال هكذا في الاحكام فاذا وجدناهم لا يستعملون اللفظ في معنى الا مقيدا بقيد هو قرينة دالة عليه علمنا انه مجاز فيه نحو نار الحرب وجناح الذل فان لفظي النار والجناح لا يستعملان فيما اريد بهما ها هنا الا مقيدان بما اضيفا اليه ولا عكس اذ قد يستعمل المجاز غير مقيد اعتمادا على القرائن الحالية او المقالية غير التقييد كذا في الحواشي العضدية للمحقق الشريف وانما الذي اعتبر التزام التقييد هو العلامة وذلك لان المشترك ربما يقيد لكن لا يلتزم فيه ذلك (الخامس) من الوجوه اختلاف صيغ الجمع على الاسم فيعلم انه مجاز اذ الامر الحقيقي يجمع على اوامر فاذا اريد به الشان يجمع بالامور وهذا الوجه ذكره الغزالي في المستصفى ووجهه العضد في شرح المختصر بانه لا سبيل الى كونه متواطيا فيهما اي مشتركا اشتراكا معنويا والا لما اختلف جمعهما ضرورة ان هناك لفظا واحدا لمعنى واحد وح فاما مشترك او حقيقة او مجاز والحمل على الثاني اولى لما سياتي ونقل الامام في المحصول هذا الفرق وزيفه بان اختلاف صيغ الجمع لا اشعار له بكون اللفظ حقيقة او مجازا وايده المص في شرحه بقوله الا ترى الى قولهم في اليد بمعنى العضو ايد وبمعنى النعمة اياد فيرجع الكلام الى منع اطراد هذا الوجه الذي ذكره حجة الاسلام وابطل في الشرح العضدي انعكاسه ايضا بالحمر فانه صادق على الحيوان الناهق

وعلى البليد مع انه ليس حقيقة فيهما فقد وجد المجاز ولم توجد العلامةوهي اختلاف الجمع وما ابطل به طرد المجاز يبطل عكس علامة الحقيقة المقابلة لعلامة المجاز والعكس بالعكس (السادس) من الوجوه امتناع الاشتقاق ذكر هذا الوجه الغزالي في المستصفى ونصه الثاني ان يعرف بامتناع الاشتقاق عليه اذ الامر اذا استعمل في حقيقته اشتق منه الامر واذا استعمل في الثاني مجازا لم يشتق منه امر اه ونقله عبدالجبار وارتضاه ونقله ابو الحسين البصري في المعتمد وزيفه وتبعه الامام الرازي في المحصول حيث قال في تزييفه وهذا الوجه باطل طردا وعكسا اما طردا فلان لفظ الحمار يقال على البليد مجازا ويجمع ويثنى واما عكسا فلان لفظ الرائحة حقيقة فيما وضع له ولا يشتق منها اسم الفاعل والمفعول وبان القاعدة الكلية لا تصح بالمثال الواحد الخ وقد ردالمص في شرح المحصول ما ابطل به الامام طرد هذا الوجه وعكسه فما ابطل به الطرد من قوله ان لفظة الحمار الخ رده فان هذا انما يتجه اذا كان الجمع مشتقا من المفرد حتى يكون حمر مشتقا من حمار وهو مجاز فيكون الاشتاق داخلا في المجاز وهذا لم يقل به احد فيما علمت بل قالوا الحمار مشتق من الحمرة لانها الغالبة على حمر الوحش لكن حد الميداني للاشتقاق بقوله هو ان تجد بين اللفظين تناسبا في المعنى والتركيب فترد احدهما الى الاخر ولا شك ان بين حمار وحمر مناسبة في المعنى والتركيب فيكون احدهما مشتقا من الاخر وما ابطل به العكس من قوله ان الرائحة حقيقة في معناها ولم يشتق منها رده بما ورد في البخاري عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من قتل معاهدا لم يرح رائحة الجنة فقد اشتق منها الفعل وقال ابن عطية في تفسيره والطرطوشي في سراج الملوك في قول الشاعر

ليس من مات فاستراح بميت   انما الميت ميت الاحياء

ان استراح من الرائحة لا من الراحة اي ليس من مات وتتن ووصل الى هذه الغاية من الموت بميت واذا اشتقت الافعال اشتقت الاسماء لان اسم الفاعل يتبع الفعل والفعل يتبع المصدر اه كلامه (السابع) من الوجوه ان

يكون اطلاقه لاحد مسمييه متوقفا على تعلقه بالاخر نحو ومكروا ومكر الله
فان اطلاق المكر على ما يتصور من الله سبحانه وتعالى والمراد به
المجازاة اي جازاهم على مكرهم حيث تواطوءا هم واليهود على ان يقتلوا
عيسى صلى الله عليه وسلم بان القي شبهه على من وكلوا به قتله ورفعه الى
السماء فقتلوا الملقى عليه الشبه ظنا انه عيسى ولم يرجعوا الى قوله انا
صاحبكم ثم شكوا فيه لما لم يروا الاخر فاطلاق المكر على المجازات في
حق الله تعالى يتوقف على اطلاقه على ما يتصور من الناس بدون العكس
فالمتوقف مجاز ولا يقال مكر الله ابتداء قال الابهري فان قيل فما تقول
في قوله تعالى افامنوا مكر الله فلا يامن مكر الله قلنا هو من المشاكلة التقديرية
كما في قوله تعالى صبغة الله اه هذا ملخص الفروق بين الحقيقة والمجاز
المذكورة في الكتب المعتمدة من الاصول والله يحفظنا من الزلل في القول
(فان قلت) ما فائدة ذكر الاصوليين لهذه الفروق وذكرهم لحدي الحقيقة
والمجاز يغنيان عن ذكرها (قلت) قال النقشواني في شرح المحصول ان
الاصوليين لما علموا ان الانسان قد يحيط بالحدود ومع ذلك فقد يلبس عليه
افراد الحقائق المحدودات فان الحد انما يفيد الماهية على وجه كلي ومع
ذلك فقد يقع اللبس في المفردات فيجد الانسان لفظا مستعملا في شيئين
ولا يدري اهو حقيقة فيهما او مجاز في احدهما لكثرة العوارض وهجوم
اللبس وكذلك في الفقهيات كل فقيه يعلم حد الاباحة واذا قلت له معنى
كون العين طاهرة اباحة الصلاة بها واكلها ان امكن يستبعد ذلك وكذلك
يعلم حد التحريم ويجهل ان النجاسة ترجع الى تحريم الملابسة في الصلاة
والاغذية فلما كان اللبس يعرض بعد الحد تعرض لذكر هذه الفروق تقوية
للبصير ودفعا للشكوك في موارد الاستعمال (الثالث) ذكر الاصوليون في هذا
المقام فوائد العدول عن الحقيقة الى المجاز فنلم بذكرها في هذا المقام
تتميما للفائدة قال في الشرح العضدي (فمنها) انه قد يكون ابلغ من الحقيقة
فان قولك اشتعل الراس شيبا ابلغ من قولك شبت لما في الاول من نكتة
الاجمال والتفصيل وغير ذلك من اللطائف المشهورة والمراد بقولهم المجاز

ابلغ اي انه يكون بالغا الى حد الكمال في افادة المقصود فافعل التفضيل مشتق من البلوغ مصدر بلغ على حد نصر وهذا هو الذي حرره الشيخ عبد الحكيم في حواشي المطول في آخر علم البيان عند قول القزويني فصل المجاز ابلغ الخ ورد على من يجعله ماخوذا من البلاغة من بلغ على حد كرم او من المبالغة فرد على الاول بان الحقيقة اذا كانت مقتضى الحال لا يكون المجاز ابلغ منها بل لا يكون بليغا وعلى الثاني بانه يستلزم صوغ افعل من المزيد وهو لا يصاغ الا من الثلاثي هذا كلامه وايضا فالمبالغة صفة للمتكلم لا للمجاز وبهذا التحرير لهذا النحرير سقط ما صرح به صاحب الايات في هذا المحل من حكمه على عبارة الجلال المحلي الذي عبر بالابلغية بعدم الاطراد ليرد على شيخه الذي ارتضى تلك العبارة وقال ان تعبير المحلي بذلك تعريض بالمص حيث لم يعبر بها وعبر بالبلاغة ووجه سقوطه ان عدم الاطراد مسلم اذا اخذنا فعل التفضيل من المبالغة والبلاغة واما اذا اخذ من البلوغ فيطرد (ومنها) انه قد يكون اوفق اما للطبع وذلك لثقل في الحقيقة كالخنفقيق للداهية ولا يوجد ذلك الثقل في المجاز كالحادثة او لعذوبة في المجاز كالمس لا يوجد في الحقيقة كالفتك واما للمقام اما لزيادة بيان في المجاز فانه دعوى الشيء ببينة والحقيقة دعوى الشيء بلا بينة اذا اقتضى الحال زيادة البيان واما لتعظيم اقتضاه الحال كالشمس للشريف او اهانة كالكلب للخسيس اذا اقتضاه الحال ايضا (ومنها) انه يتوصل به الى انواع البديع (كالسجع) نحو حمار ثرثار والثرثار المكثار في الكلام بخلاف بليد ثرثار فلا يحصل السجع (والمقابلة) نحو اتخذت للاشهب ادهما ولو قيل قيد الفات اذ لامضادة للقيد مع الاشهب بخلافه مع الادهم فانه يوهم انك اردت به مقابله وهو الاسود قال الابهري فان قيل الادهم ليس مجازا في القيد قلنا كونه حقيقة ممنوع (والمطابقة) وهي الجمع بين المتنافيين مثل كلما لج قلبي في هواها بحت في مقتي ولو قلت ازداد هو اي لم يكن طباق لان الهوى وان كان مضادا للمقت ليس ازدياده مضادا للجاج في المقت انما يضاده اللجاج في الهوى فاذا جعل ازدياده لجاجا فيه كان هناك جمع بين

شيئين هما الهوى واللجاج فيه وبين ضديهما (والمجانسة) نحوسبع سباع ولو قلت شجعان لم يكن الروي في مثل قول الشاعر

عارضتنا اصلا فقلنا الربرب لما تبدى الا قحوان الاشنب

فقال عارضته في المسير اي سرت حياله والاصل جمع اصيل وهو الوقت بعد العصر الى المغرب والربرب القطيع من بقر الوحش والاقحوان البابنج يشبه به الانسان والشنب برد وطراوه وعذوبة في الفم والاسنان . ولو قلت سنهن الابيض لم يصح هذا العدم وجود حرف الروي فيه اه ما قاله في الشرح العضدي مع بعض زيادة وتصرف

مبحث في ذكر بعض مسائل من الاشتقاق

(قوله فرع الخ) وجه مناسبة هذا الفرع للاصل الذي هو الفصل السابع في الحقيقة والمجاز هو ان هذا الفرع تحدث فيه على اطلاق المشتق باعتبار الحال الذي هو حقيقة وباعتبار الاستقبال الذي هو مجاز وباعتبار الماضي المختلف في كونه حقيقة او مجازا فكان بسبب هذا شعبة من الحقيقة والمجاز وتعرض المص فيه لبعض مسائل من احكام الاشتقاق فلذا كان الكلام فيه يستدعي ذكر حقيقة الاشتقاق اولا ثم ذكر اقسامه ثم ذكر احكامه وهو الذي تعرض له المص هنا وقبل ذكر حقيقته نذكر الخلاف في وجوده وعدم وجوده كما فعل المص في شرح المحصول حيث قال قال ابن الخشاب في كتابه في الاشتقاق ثلاثة مذاهب جوازه مطلقا قاله ابن درستويه ومنعه مطلقا قاله نفطويه وراى ان الجميع موضوع قال وكان ظاهريا في مذهبه وكان من اصحاب داود الظاهري ووافقه محمد ابن الحسين المقري والمشهور ان في الكلام مشتقا وغير مشتق اه والاشتقاق في اللغة الاقتطاع فشققت معناه اقتطعت ومنه قول الفرزدق مشتقة من رسول الله نبعته . واما في الاصطلاح فذكروا له حدودا كثيرة والذي ارتضاه الامام في المحصول واتباعه هو ما قاله الميداني وهو ان تجد بين اللفظين تناسبا في المعنى فترد احدهما الى الاخر واعترضه الاسنوي في شرح المنهاج بان الاشتقاق ليس هو نفس الوجدان حتى يقال هو ان تجد اي

وقد يوجد النقل بدون المجاز الراجح بان يقع النقل لا لعلاقة كالجوهر فانه وضع في اللغة للنفيس من كل شيء ثم نقل للمتحيز الذي لا يقبل القسمة وهو في غاية الحقارة فلا مشابهة بينه وبين النفيس ولا علاقة تصلح بينهما فانا نشترط في العلاقة ان يكون لها اختصاص وشهرة ولا يكتفي بمجرد الارتباط كيف كان والا امكن ان يقال النفاسة لا تقع الا في الجوهر فبينهما ملابسة فهو مجاز ولو فتح هذا الباب صح التجوز بكل شيء الى كل شيء وقد نصوا على منعه فقد قال الامام فخر الدين ان استعمال لفظ السماء في الارض لا يصلح ان يكون مجازا مع انها تقابلها وتلازمها والملازمة احد اقسام العلاقة لكنا نعني بالملازمة ما هو اخص من هذا كملازمة الراوية للجمل الحامل لها والمسببات لاسبابها ونحو ذلك وكذلك لفظ الذات موضوع للمصاحبة لغة ونقل في عرف المتكلمين لذات الشيء والغيت المصاحبة بالكلية فهو منقول لا مجاز راجح لانتفاء العلاقة التي هي شرط في اصل المجاز واذا تعذر المجاز المطلق تعذر المجاز الراجح بطريق الاولى فحينئذ المنقول اعم مطلقا والمجاز الراجح اخص مطلقا . هذا اذا نسبنا المنقول الى المجاز الراجح فان نسبناه الى اصل المجاز كان كل واحد منهما اعم من الاخر من وجه واخص من وجه لان كل واحد منهما قد وجد مع الاخر وبدونه . وهذا هو ضابط الاعم من وجه والاخص من وجه فوجد المجاز ولا نقل كالاسد في الرجل الشجاع والنقل ولا مجاز كالجوهر والذات عند المتكلمين واجتمعا معا في الدابة والراوية (فرع

وجدانك بل الاشتقاق هو الرد عند الوجدان والبيضاوي تفطن لهذا فلم يوافق اصله وهو الحاصل وفسره في منهاجه بقوله رد لفظ الى آخر لموافقته له في حروفه الاصلية ومناسبته في المعنى ولكنه يقتضي ان الاشتقاق فعل الشخص حتى يعدم بعدمه ووافق صاحب المنهاج في هذا التعريف الجلال السبكي في جمع الجوامع حيث قال الاشتقاق رد لفظ الى آخر ولو مجازا لمناسبة بنيهما في المعنى والحروف الاصلية وزاد فيه قوله ولو مجازا للرد على من خص الاشتقاق بالحقائق ومنع الاشتقاق من المجاز كالقاضي ابي بكر والغزالي والكيا الهراسي على مايدل عليه كلامه في منع الموانع حيث اخذ من قولهم في الفرق بين الحقيقة والمجاز ان عدم الاشتقاق من اللفظ من علامات كونه مجازا انهم ما نعون الاشتقاق من المجاز وان الاشتقاق خاص بالحقيقة وسلم له الزركشي في شرحه هذا الرد حيث قال والراجح فيه الجواز كالحقيقة ويشهد له اجماع البيانيين على صحة الاستعارة التبعية وهي مشتقة من المجاز لان الاستعارة اولا تكون في المصدر ثم يشتق منه اه ومما يعضد ما فهمه ابن السبكي من كلام الجماعة من المنع المذكور ويعضد رده ان الإمام الرازي في المحصول في المباحث المشتركة بين الحقيقة والمجاز بعد نقله كلام الغزالي في هذا الفرق زيفه بان ما ذكره باطل عكسا وطردا اما طردا فلان لفظ الحمار يقال على البليد ويجمع ويثنى واما عكسا فلان لفظ الرائحة حقيقة فيما وضع له ولا يشتق منه اسم الفاعل واسم المفعول وقد تقدم لنا نقله وبسطه في مباحث الحقيقة والمجاز وهو تابع في تزييف هذا الفرق لابي الحسين البصري في المعتمد فتزييف هذين الامامين كلام من ذكر هذا الفرق بذلك التزييف دليل على فهمهما من كلام من ذكره منع الاشتقاق من المجاز ويعضده ايضا بحث المص فيما سبق في كلام الامام الذي بحث به مع الغزالي في هذا الفرق القاضي بفهمه من كلام الغزالي ذلك المنع ايضا وان خالفه في الرد من حيث انه يستفاد من رده القول بصحة ما اقتضاه فرقه من عدم الاشتقاق من المجاز حيث رد ماردبه واما الجلال المحلي فواخذه في اخذ منع الاشتقاق من المجاز من قولهم المتقدم

وقال ما حاصله ان الرد من المص عليهم مبني على ان العلامة يجب انعكاسها كاطرادها واطرادها هو قولنا كلما وجد عدم الاشتقاق وجد المجاز وانعكاسها هو قولنا كلما وجد المجاز وجد عدم الاشتقاق فيلزم ح اختصاص الاشتقاق بالحقيقة وهذا المبني غير صحيح فان العلامة يلزم اطرادها لا انعكاسها فليس كلما وجد المجاز وجد عدم الاشتقاق بل يوجد المجاز مع الاشتقاق وهذا معارض بما فهمه الفحول من كلام من ذكر هنا الفرق من منعه الاشتقاق من المجاز كما يرشدك لذلك كلام الامام وابي الحسين في الرد الذي تبعهما الجلال فيه فزاد ولو مجازا في الحد (ثم اعلم) ان للاشتقاق اربعة اركان (الاول) المشتق (والثاني) المشتق منه (والثالث) التغيير (والرابع) الموافقة في الحروف الاصلية والاركان الاربعة توخذ من تعريف صاحب صاحب المنهاج وتعريف من تبعه كابن السبكي فقوله رد لفظ دخل فيه الاسم والفعل وهذا هو الركن الاول وهو المشتق وقوله الى لفظ آخر اراد به المشتق منه وهو الركن الثاني ويوءخذ منه الركن الثالث وهو التغيير لانه لو انتفى التغيير بينهما لم يصدق عليه انه لفظ آخر بل هو هو ولذا اسقط من الحد التغيير وزيد بعد تمام الحد لذكر اقسام التغيير ودخل فيه ايضا الاسم والفعل كما قلناه في الاول وانما اتى باللفظ فيهما قال الاسنوي لصدقه على كل فرد بحيث لا يخرج منه شيء وعلى كل مذهب ايضا فانه لو قال رد فعل الى اسم لكان يرد عليه اشتقاق الاسم من الاسم كضارب من الضرب الذي هو مصدر ويرد عليه انه مختص بمذهب البصريين والكوفيون يخالفونهم ويقولون بان المصادر والصفات مشتقة من الافعال ولو عكس فقال رد اسم الى فعل لما كان ينطبق على راي البصريين ولو قال رد فعل الى فعل لكان باطلا بالاجماع (فان قلت) فما المعنى باللفظ في قولك رد لفظ الذي هو الماخوذ هل الفرع فيدخل في الحد المصغر والمنسوب والجمع والمثنى والمقتطع فلا يدخل واحد من الاربعة (قلت) تفسير اللفظ الماخوذ بالفرع او بالمقتطع مفرع على ما صرح به اهل الاصول من ان هاته الاشياء الاربعة من المشتق فيفسر اللفظ بالفرع لتدخل او ليست منه فيفسر بالمقتطع لتخرج

وخلاصة ما سطر من كلامهم في هذا الشان اما المنسوب فقد صرح الامام الرازي في المحصول بدخوله في الحد حيث قال في الاستدلال على انه لا يشترط في المشتق منه قيامه بمن له الاشتقاق ما نصه ولان لفظة اللابن والتامر والمكيروالمدني والحدادمشتقة منامور يمتنع قيامهابمن لهالاشتقاق اه واقره على هذا شراح كتابه كالشهاب المصى والاصفهاني ولا شبهة ان مثله المصغر اذ لافرق بينهما في تناول التعريف لهما واما الجمع فقد صرح الامام في المحصول في الكلام على الفروق بين الحقيقة والمجاز في رده كلام الغزالي في الرد الذي ذكره بما يقتضي دخول الجمع في المشتق كما تقدم في صدر القولة وتقدم بسطه في موضعه وهو الذي يوءخذ من كلام البيضاوي صاحب هذا التعريف حيث مثل بمسلمات للمشتق الذي تغير بزيادة الحرف ونقصانه . وبذلك صرح الاصفهاني في شرح مختصر ابن الحاجب والصفي الهندي في نهايته والسيد السند في حواشي العضد ومثل الجمع المثنى ايضا على ان الصفى الهندي قد صرح بدخوله واما الشهاب المصى فلا يرى دخول الجمع والمثني في المشتق كما يدل عليه كلامه في هذا المبحث وفي مبحث الحقيقة والمجاز في بحثه مع الامام فيما بحث به مع الغزالي في الفرق المذكور كما سبق في موضعه وتبع المصى الاسنوي فاعترض على مشروحه في تمثيله بمسلمات للمشتق (فتحصل) ان الذي عليه الكثير هودخول المنسوب والجمع والمثني تصريحا ويقاس عليه المصغر وعلى هذا فيحمل اللفظ في تعريف البيضاوي على الفرع حتى تدخل تلك الاشياء خصوصا وهو مصرح بدخول الجمع كما يدل عليه المثال وعلى هذا المحمل حمل الجلال المحلي اللفظ في كلام مشروحه ابن السبكي الماخوذ من كلام البيضاوي حيث قال الاشتقاق رد لفظ الى آخر بان يحكم بان الاول ماخوذ من الثاني اي فرع عنه اه وقوله لموافقته في الحروف الاصلية هو الركن الرابع واحترز به عن الالفاظ المتوافقة في المعنى وهي المترادفة كالبروالقمح وانما قيد الحروف بكونها اصلية للاحتراز عن الزوائد فان الاختلاف فيها لايضر كضرب وضارب ولم يشترط في الحروف الاصلية ان تكون موجودة لانه

ربما حذف بعضها لمانع كخف من الخوف فان الواو مقدره وانما اسقطت بعد انقلابها الفا لعارض التقاء الساكنين وقوله ومناسبته في المعنى هو من تتمة الركن الرابع واحترز به عن مثل اللحم والملح والحلم فان كلا منها موافق للاخر في حروفه الاصلية ومع ذلك لا اشتقاق بينهما لانتفاء المناسبة في المعنى لسائر مدلولاته هذا مايتعلق بشرح حقيقته (واما ذكر اقسامه) فينقسم اولا الى ثلاثةاقسام اصغر وهو اتفاق اللفظين في الحروف والترتيب والمعنى نحو نصر ونصير وصغير ويسمى اوسط وهو اتفاقهما في الحروف دون الترتيب والمعنى نحو جيد وجدب واكبر وهو اتفاقها في بعض الحروف دون بعض نحو ثلم وثلب فظهر انه يعتبر في الاول موافقة المعنى والحروف الاصلية مع الترتيب وفي الاخيرين المناسبة فقط والمبحوث عنه في هذا المقام هو الاصغر وهو المقسم الى الاقسام الاتية بالنظر الى التغيير الحاصل فيه ولم يتعرض الامدي وابن الحاجب في هذا المحل لذكر اقسام التغيير ومثلها التبريزي في تنقيح المحصول وتعرض لها الامام في المحصول وحصرها في تسعة اقسام فقط ولم يمثل لها فقال التغيير اما بحرف او بحركة او بهما معا وكل واحد من الثلاثة فاما ان يكون بالزيادة او بالنقصان او بهما صارت تسعة ثم قال وهذه هي الاقسام الممكنة وعلى اللغوي طلب ما وجد من امثلتها اه وقال المص في شرحه بعد بيان الاقسام للتغيير بقي عليه اشياء من التغيير وعدها ثم قال ووجدت امثلة كثيرة لا اطول بذكرها فان كان رحمه الله اراد الحصر فهو باطل بما ذكرته ونقل عن بعضهم الجواب عن كلام الامام بما فيه تكلف اه واما صاحب الحاصل فخالفه في بعض الاقسام ولم يعمل زيادة الحرف ونقصان الحركة كما في المحصول واما صاحب التحصيل فقد اجمل ولم يبين ولا عين تسعة ولا غيرها وكذا صاحب المنتخب واما البيضاوي في منهاجه فقد زاد على ما في اصله وهو الحاصل وحرر الصور وزاد على ما في المحصول ستة اقسام فجعلها خمسة عشر وارد فها بامثلة في بعضها نظر فلنوردها بامثلة مستقيمة تكميلا للفائدة فنقول (الاول) التغيير بزيادة الحرف والمراد جنس الحرف سواء كان

واحدا او اكثر وكذا يقال في الحركة بعد ومثاله كاذب من الكذب زيدت الالف بعد الكاف الثاني زيادة الحركة مثاله نصر من النصر (الثالث) زيادة الحرف والحركة جميعا ومثاله ضارب من الضرب (الرابع) نقصان الحرف ومثاله صهل اسم فاعل من الصهيل نقصت الياء فقط (الخامس) نقصان الحركة ومثاله سفر من السفر قال الجوهري تقول سفرت اسفر سفرا اي خرجت الى السفر فانا سافر وجمعه سفر كصاحب وصحب وسفار كركاب (السادس) نقصان الحرف والحركة جميعا ومثاله صب اسم فاعل من الصبابة (السابع) زيادة الحرف ونقصانه ومثاله صاهل من الصهيل (الثامن) زيادة الحركة ونقصانها ومثاله حذر من الحذر حذفت فتحة الذال وزيدت كسرتها (التاسع) زيادة الحرف ونقصان الحركة ومثاله عاد اسم فاعل من العود زيدت الالف بعد العين ونقصت حركة الدال الاولى للادغام (العاشر) زيادة الحركة ونقصان الحرف ومثاله رجع من الرجعي (الحادي عشر) زيادة الحرف مع زيادة الحركة ونقصانها ومثاله موعد من الوعد زيد فيه الميم وكسر العين ونقصت فتحة الواو (الثاني عشر) زيادة الحركة مع زيادة الحرف ونقصانه ومثاله مكمل اسم فاعل او اسم مفعول من الكمال زيد فيه حرف وحركة وهما الميم الاولى وضمتها ونقصت الالف (الثالث عشر) نقصان الحرف مع زيادة الحركة ونقصانها ومثاله قنط اسم فاعل من القنوط (الرابع عشر) نقصان الحركة مع زيادة الحرف ونقصانه ومثاله كال بالتشديد اسم فاعل من الكلل نقضت حركة اللام الاولى الادغام ونقصت الالف التي بين اللامين وزيدة الالف قبل اللامين (الخامس عشر) زيادة الحرف والحركة معا ونقصانهما معا ومثاله كامل من الكمال هنا بعض ما يتعلق بذكر اقسامه (واما احكامه) فقد ذكر الامام في المحصول فيها مسائل اشار المص الى ثلاثة منها اجمالا في هذا الفرع فاشار بقوله كل محل قام به معنى الخ الى المسالة الاولى وهي ان اشتقاق اللفظ تابع لقيام المعني وخالفت المعتزلة في هاته المسالة وخلافهم في خصوص الصفات وسيتبين وبقوله ويمتنع الخ الى المسالة الثانية وهي ان المشتق لا يشتق لشيء والفعل لغيره وخالفت المعتزلة في هاته المسالة ايضا

في خصوص صفة الكلام كما سيتضح ولوقوع خلاف المعتزلة في الامرين قال المص خلافا للمعتزلة في الامرين وبقوله فإن كان الاشتقاق الى آخره الى المسالة الثالثة وهي تقسيم المشتق باعتبار قيام المعنى به الى ثلاثة اقسام وعلى هاته المسائل الثلاث اقتصر البيضاوي في منهاجه وسنشرحها في كلام المص (قوله كل محل قام به معنى الخ) هنا اشارة من المص الى المسالة الاولى من مسائل احكام الاشتقاق وهي التي عنونها الامام واتباعه وصاحب المنهاج بشرط صدق المشتق صدق اصله وهو المشتق منه فلا يصدق ضارب مثلا على ذات الا اذا صدق الضرب على تلك الذات وسواء كان الصدق في الماضي او في الحال او في الاستقبال وهذا هو معنى كلام المص لانه جعل وجوب الاشتقاق تابعا لقيام المعنى واذا لم يقم به المعنى لايشتق له اسم وفي هذا خالفت المعتزلة لاكن في خصوص الصفات واما ماعداها من نحو متكلم وضارب فانه لا خلاف بيننا في ذلك فلا يصدق عند الجميع المشتق فيها الا مع صدق اصله نبه على ذلك المص في شرح المحصول وقال الاسنوي في شرح المنهاج وهذه المسالة وان كانت واضحة لكن ذكرها الاصوليون للرد بها على المعتزلة فانهم ذهبوا الى مسالة خالفت هاته القاعدة وهي نفي العلم على الباري سبحانه وكذا الصفات التي اثبتها الاشعري كلها وهي ثمانية مجموعة في قول بعضهم ·

حياة وعلم قدرة وارادة كلام وابصار وسمع مع البقاء

ومع ذلك قالوا بعالمية الله تعالى اي بكونه عالما والعالم مشتق من العلم فاطلقوا العالم وغيره من المشتقات على الله تعالى وانكروا حصول المشتق منه مع ان العلة في العالمية هو حصول العلم وكذا كل مشتق فان العلة في صحة اطلاقه وجود المشتق منه وقد عللوا العالمية التي فينا اي في المخلوقات بالعلم لاكنهم قالوا ان ذاته اقتضت عالمية وليست معللة بالعلم لان عالميته واجبة والواجب لا يعلل بخلاف عالميتنا واحتج الاصحاب عليهم على سبيل الالزام بقياس الغائب على الشاهد ولابد فيه من جامع والا ادى الى التعطيل كما تقرر والجوامع اربعة جمع بالحقيقة وجمع بالدليل وجمع

كل محل قام به معنى · وجب ان يشتق له

بالشرط وجمع بالعلة (فالاول) كقولهم العالم شاهدا من له العلم او ذو العلم والباري عالم فله علم (والثاني) كقولهم الاحكام في الفعل شاهدا دليل على ان لفاعله علما به والباري تعالى محكم متقن لافعاله فدل على ان له علما (والثالث) كقولهم الباري تعالى مريد وكل مريد قاصد لفعله والقصد مشروط بالعلم فالباري تعالى له علم والا لزم ثبوت المشروط بدون شرطه (والرابع) كقولهم العلم والعالمية متلازمان والعالمية مرتبة على العلم وقد ساعدتم على اثبات العالمية غائبا فيلزم منه اثبات العلم فان التلازم ثابت بينهما من الجانبين فلو صح وجود عالمية ولا علم لصح ثبوت علم ولا عالمية ولا يقولون به هذا اجمال بعض ما يتمسك به الاصحاب على وجه الالزام وبسط ادلة المقام يطلب في مبحث اثبات صفات المعاني من كتب الكلام واما شبهتهم في انكار الصفات فهي ما قالوه من انه لو اتصف الباري سبحانه بها فان كانت حادثة لزم ان يكون الباري تعالى محلا للحوادث وان كانت قديمة لزم تعدد القدماء وقد قال تعالى كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة فمن اثبت الذات مع الصفات الثمانية فقد اثبت تسعة اشياء وكان كفره اعظم من كفر النصارى بثلاث مرات واما العالمية ونحوها فانها من النسب التي لا ثبوت لها في الخارج ونقل الاسنوي في شرح المنهاج بعد نقل هاته الشبهة الجواب عنها عن الامام ونصه واجاب الامام في الاربعين وغيرها بانها قديمة ولا امتناع في اثبات قدماء هن صفات لذات واحدة والنصارى انما كفروا باثبات قدماء من ذوات ثم قال في الاربعين ايضا وهذه الصفات ممكنة لذاتها واجبة الوجود لوجوب الذات فتلخص مما قاله الامام ان الصفات واجبة للذات لا بالذات اي واجبة لاجل الذات لا ان ذات الصفة اقتضت وجوب وجود نفسها اه وهذا الذي زاده في الاربعين ونقله هنا هذا الشارح ولخصه هو مبني على مزلقة الامام وهي القول بان صفات الباري تعالى ممكنة باعتبار ذاتها واجبة بوجوب ذاته جل وعلا قال شرف الدين ابن التلمساني ولما اعتقد الامام الفخر صحة ما قاله الفلاسفة من ان الافتقار بمعنى مطلق التوقف يوجب الامكان وان كل مركب مفتقر الى جزئه وجزوءه غيره والمفتقر الى

الغير لا يكون الا ممكنا وتوهم التركيب باعتبار الصفات واستعمل هذه المقدمات في الاستدلال على امكان كل ما سوى الله استشعر النقض عليه بصفات الله فقال مرة هذا مما نستخير الله تعالى فيه بقي القول بامكانها وجزم اخرى وصرح والعياذ بالله بكلمة لم يسبق اليها فقال هي ممكنة باعتبار ذاتها واجبة بوجوب ذاته جل وعلا وضاهي في ذلك قول الفلاسفة ان العالم ممكن باعتبار ذاته واجب بوجوب مقتضيه ونعوذ بالله من زلة العالم اه وقد تابعه في هذه الزلة جماعة من الاعاجم سامحهم الله فمنهم العضد والسعد في شرح المقاصد والنسفية والسيد في حواشي العضد صرح بذلك في مبحث المشترك وكذا في شرح المواقف وقد رد كلامه محشيه المحقق عبدالحكيم وصرح بالحق الذي للجمهور ضاعف الله له الاجور والبيضاوي وكانه يوخذ من كلام الاسنوي في شرحه في هذا المحل القول بذلك حيث نقل كلام الامام المصرح فيه بتلك المزلقة ولخصه ولم يوده قال المحقق اليوسي في حواشي الكبرى وقد سرقتهم اي هوءلاء الجماعة اصول الفلاسفة في التفريق بين القديم الزماني والذاتي والواجب بذاته والواجب لغيره ولم يتفطنوا ان المقدرة لو كانت ممكنة باعتبار ذاتها في حقه جل وعلا كان العجز ممكنا في حقه تعالى ايضا لان تجويز احد المتقابلين تجويز للاخر ولو كان العلم ممكنا لكان الجهل ممكنا لكن العجز والجهل ونحوهما محال وفاقا وتجويز المحال محال وفاقا اه والحق ان كلا من ذاته تعالى وصفاته قديم بالذات وبالزمان لان كلا منهما لم يفتقر في وجوده الى موثر ولا اول لوجوده ولا تلتفت الى ما يحانف هذا الكلام مما نسب الى الامام فتزل بك مثله الاقدام فله زلات نبه عليها الائمة الاعلام فقد نبه عليها القدوة العظمى الشيخ السنوسي في كبراه فقد نبه على هاته ومزلقتين اخريين احداهما اشنع من هاته الاولى منهما هي القول برد الصفات الى مجرد النسب والاضافات والنسب والاضافات لا ثبوت لها في الخارج وانما ترجع الى اعتبارات عقلية على ما يحققه المتكلمون والامام ممن يقرره ففي هذا تصريح منه بنفي الصفات وانتهاج لنهج الفلاسفة في رد الصفات كلها الى سلوب واضافات نبه على هاته المزلقة

الفهري في شرح المعالم ونقلها الشيخ السنوسي وهاته المزلقة هي اشنع زلقاته الثانية تصريحه على ما قاله القطب السنوسي بان الذات قابلةلصفاتها فاعلة لها فان كون الذات فاعلة للصفات ان كان بالاختيار لزم ان تكون الصفات حادثة لان اثر المختار لا يكون الاحادثا مع قيامها بالذات العلية وهو قول الكرامية ولزم التسلسل في احتياج الذات الى صفات اخرى توجد بها هذه وان كان بالايجاب فهو قول الفلاسفة والعياذ بالله ثم ان نسبةالشيخ السنوسي الى الامام التصريح بما سبق يخالفه ما عبر به في المعالم فانه عبر بالايجاب والزمه الفهري بما سبق واجاب بانه اراد بالايجاب الاستلزام اه (قوله ويمتنع الاشتقاق لغيره الخ) هنااشارة من المص الى المسالةالثانية في احكام الاشتقاق وقد اشتملت على قاعدة اجمع عليها اهل اللغة وهي انه لا يشتق وصف لشيء والفعل اي المصدر قائم بغيره وذكرها الاصوليون للرد بها على المعتزلة حيث خالفوا في هاته القاعدة في خصوص مسالة الكلام والى تخصيص خلافهم بخصوص مسالة الكلام اشار المص هنا بقوله والمعتزلة وافقوا في مثل هذاوانما اصل هاته المسالة الخ وقال في شرح المحصول تنبيه لم اجد الخلاف بيننا وبين المعتزلة في هذه المسالة الا في موضع واحد وهي مسالة كلم الله موسى تكليما هل كلمه بكلام قائم بذاته او خلق له كلاما في الشجرة سمعه موسى عليه السلام فالاول قول اصحابنا والثاني قول المعتزلة فقد قام الكلام بالشجرة ولم يشتق لها منه لفظ فلم يقل الله وكلمت الشجرة موسى واشتق له تعالى فقال الله تعالى وكلم الله موسى تكليما وماعدى هذه الصورة لا يخالف فيه المعتزلة فاذا قام البياض بثوب لا تقول المعتزلة انه لا يسمى ابيض ويسمى ثوبا آخر لم يقم به البياض ابيض اذ لايقول هذا عاقل اه كلامه فتحرر مما سبق ان المعتزلة لاخلاف بيننا وبينهم في هاته القاعدة المشتملة عليها هاته المسالة الا في كلام الله فقد قالوا الله تبارك وتعالى يصدق عليه انه متكلم والكلام المشتق منه لا يقوم به لان الكلام النفساني باطل اي عندهم ولا كلام الا الحروف والاصوات وهي مخلوقة فلو قامت بذاته لكانت ذاته محلا

من لفظ ذلك المعنى لفظ ويمتنع الاشتقاق لغيره خلافا للمعتزلة في

للحوادث بل يخلق الله تعالى ذلك الكلام في اللوح المحفوظ او في غيره من الاجسام كخلقه اياه في الشجرة حين كلم موسى وذلك الجسم لا يسمى اللغوي في خصوص مسالة الكلام درج الكمال ابن الهمام في التحرير واقره عليه شارحه ابن امير فارجع اليه واستدلت المعتزلةعلى مذهبهم بان
واقره عليه شارحه ابن امير فارجع اليه واستدلت المعتزلةعلى مذهبهم بان
الخالق يطلق عليه تعالى وهو مشتق من الخلق والخلق هو المخلوق لقوله تعالى هذا خلق الله اي مخلوقه والمخلوق ليس قائما بذاته والجواب ان الاستدلال بالخالق باطل لان الخلق ليس هو المخلوق بل هو تاثير الله تعالى في المخلوق والتاثير قائم بذاته تعالى واما الاطلاق الواقع في الاية فهومجاز من باب تسمية المتعلق اي المخلوق باسم المتعلق اي الخالق ثم قالت المعتزلة لا جائز ان يكون الخلق هو التاثير لانه ان كان قديما لزم قدم العالم وان كان حادثا لزم التسلسل وكلاهما محال وبين الاسنوي في شرح المنهاج الاول بثلاثة اوجه (احدها) ان الموثر سبحانه وتعالى قديم والتاثير قد فرضناه قديما واذا وجد الموءثر والتاثير استحال تخلف الاثر وهو العالم فيلزم من وجودها في الانزال وجود العالم (الثاني) العالم هو ما سوى الله تعالى والتاثير غير الله تعالى فلو كان قديما لكان العالم قديما(الثالث) ان التاثير نسبة والنسبة متوقفة على المنتسبين وهما الخالق والمخلوق فلو كانت قديمة مع انها متوقفة على المخلوق لكان المخلوق قديما من طريق الاولى وبين الثاني وهو التسلسل بان التاثير ان كان حادثا فهو محتاج الى خلق آخر اي الى تاثير آخر لان كل حادث لابد له من تاثير موءثر فيعود الكلام الى ذلك التاثير ويسلسل وهذه لاجواب عنها في المحصول ولا في الحاصل واجاب المص عنها في شرح المحصول بمنع ان التاثير مما يوصف بالقدم والحدوث بسندانه من النسب الاعتبارية عندنا خلافاللفلاسفة وهي لاتوصف بقدم ولا حدوث لان القدم والحدوث من صفات الموجود ولا وجود للاموراالاعتبارية الا في العقل وبيان كون التاثير من الاموراالاعتبارية ان الله تعالى اذا خلق جوهرا بعد جوهر فمخلوقه اثنان ليس الا بهذا الفرض

ومع ذلك يصدق ان احدهما قبل الاخر وسابق عليه والثاني بعده ومتاخر عنه ويصدق ايضا انهما اثنان فهذه نسب كثيرة غير الجوهرين فان كان الله هو الموثر فيهما فتكون مخلوقاته اكثر من اثنين والمقدر انهما اثنان هذا خلف. ولان النسب لو كانت وجودية لكان لها نسبة لمحلها ثم الكلام في نسبة النسبة ويلزم التسلسل فحينئذ النسب عدميه ووجودها انما هو في الاعتبار العقلي دون الخارجي ثم اورد المص على هذا فقال (فان قلت) ان كانت الاحكام الذهنية مطابقة لما في الخارج كانت النسب في الخارج وان لم تكن مطابقة فهو جهل والتقدير انها حق ومعلومة (قلت) تقدم في الكلام على تقسيم حكم الذهن بامر على امر تفسير هذه المطابقة وانها مخالفة لسائر المطابقات فلينظر اه وحاصل ما اشار اليه في ذلك المحل بعد استشكال تفسير المطابقة بكون المحكوم عليه واقعا في الخارج بخروج النسب والاضافات على راي اهل التحقيق اذ لاوجود لها في الاعيان هو ان تفسير المطابقة بمعنى يشمل الامور الحقيقية والنسب والاضافات بان تذكر بصيغة التنويع فيقال المطابقة اما بوقوع مثل ما في الذهن في الخارج واما بوقوع ملزوم صحة الحكم الذهني ومعناه انه اذا وقع في الخارج التناسل على الصورة الخاصة كان ذلك ملزوما لصحة حكمنا بان المتولد عن ذلك الوطء ابنا للواطىء وان الوطىء ابوه وان وقع فعل في زمان ثم وقع فعل بعده في زمان آخر كان ذلك الوقوع في الخارج ملزوما لصحة حكمنا بتقدم الاول على الثاني وتاخر الثاني عن الاول وكذلك سائر الاحكام النسبية مطابقتها مفسرة لوقوع ملزوم صحتها في الخارج لا بوقوعها في نفسها بخلاف المطابقة في الحكم في الامور والحقيقة انما هو لوقوعها في ذاتها اه هذا حاصل ما احال عليه ثم ان بمثل ما اجاب المص عن هاته الشبهة اجاب البيضاوي في منهاجه واجاب في التحصيل عنها بجوابين (احدهما) ان الممتنع انما هو تقدم النسبة على محلها واما ثبوتها مع محلها عند عدم المنسوب اليه فلا استحالة فيه الا ترى ان تقدم الباري على العالم نسبة بينه وبين العالم ويستحيل القول بتوقف وجودها على وجود المنتسبين

الامرين فان كان الاشتقاق باعتبارقيامه في الاستقبال فهو مجاز اجماعانحو تسمية العنب بالخمر او باعتبارقيامه في الحال فهو حقيقة اجماعا نحو تسمية الخمر خمرا او باعتبارالماضي ففي كونه حقيقة او مجازاقولان اصحهما المجاز وهذا اذاكان محكوما به اما اذا كان متعلق الحكم فهو حقيقة مطلقا نحواقتلواالمشركين) قيام المعاني بمحالهاواستحقاق الفاظ تلك الاحكام فقيامالعلم بالمحل يوجب له حكما وهو كونه عالما واستحقاق هذا دال على هذا الحكم وهو لفظ عالم والسوادإذا قام بمحل اوجب لمحله حكما وهوكونه اسود واستحقاق لفظ دال على هذا الحكم وهو لفظ السواد ولا يقال لغيره الذي لم يقم به السواداسود والمعتزلة وافقوا في مثل هذاوانما اصل هاته المسالة والخلاف فيها انهم قالوا في كلام الله تعالى انه مخلوق في الشجرة لموسى عليه السلام

فسمعه منها فهو قائم بها ولم يشتق لها منه شيء فلم يقل الله تعالى وكلمت الشجرة موسى بل حصل الاشتقاق لله تعالى ولم يقم به الكلام عندهم فقال الله تعالى وكلم الله موسى تكليما وكذلك اشتق لله تعلى عالم وقدير ومريد وغير ذلك ولم يقولوا قام العلم به بل قالوا لم تقم به صفة البتة . هذا ايضا خالفوا فيه اهل الحق فان اهل الحق يقولون الكلام انما هو قائم بذات الله تعالى وجميع الصفات المشتق منها هاته الالفاظ قائمة به تعالى فهذا موطن الخلاف . واما ما في العالم من الالوان والطعوم وغيرها فلم ار لهم فيه خلافا وما اخالهم يخالفون فيه فلذلك قلت « خلافا للمعتزلة في الامرين » وقولي فان كان الاشتقاق باعتبار الاستقبال او الحال او الماضي اريد به الاشتقاق الكائن من المصادر في اسم الفاعل نحو ضارب او اسم المفعول نحو مضروب او افعل التفضيل نحو زيد اضرب من عمرو او اسم الزمان او المكان نحو مضرب ومقتل ومخرج او اسم الالة نحو المروحة والمدهن والمسعط او اسم الهيئة نحو الجلسة والعمة . واما الفعل الماضي فانه مشتق وهو حقيقة في الماضي دون غيره وكذلك لفظ الامر والنهي حقيقة في المستقبل دون غيره فليس في الماضي قولان اصحهما المجاز ولا صيغة الامر باعتبار المستقبل مجازااجماعا بل ذلك خاص بما ذكرته من الصيغ فتسمية الانسان ميتا باعتبار انه سيموت مجاز اجماعا وتسميته ميتا وهوميت حقيقة اجماعاوتسميته نطفة وطفلا باعتبار انه كان كذلك مجاز على الاصح وكذلك لا يصدق على اكابر الصحابة انهم كفار باعتبارما كانوا عليه . وخالف ابن سينا في هذه المسئلة وقال :هو حقيقة لان من صدر منه الضرب يصدق عليه بعد ذهابه انه ضارب كما يصدق عليه انه متكلم ومخبروان كان الكلام والخبر لم يوجد قط منه الا حرف واحد فلواشترط وجود المشتق منه حالة الاطلاق لما صدق فيهذين الموضعين . وجوابه : ان هذين مستثنيان لتعذرالوجود والعرب لا تضع لفظ الحقيقة للمتعذر واستيفاء الكلام في هذا الموضع مستوعب في شرح المحصول .

(الثاني) ان المحال من التسلسل انما هو التسلسل في المؤثرات والعلل واما التسلسل في الاثار فلا يسلم إنه ممتنع وهذا التسلسل انما هو في الاثار اه وقال الاصفهاني في شرح المحصول عليه وفيه نظر لانه يلزم تجويز حوادث لا اول لها وهو باطل على راينا اه وهذه المسالة لا ذكر لها في المنتخب (قوله فان كان الاشتقاق باعتبار قيامه في الاستقبال الخ) هذا اشارة من المص الى المسالة الثالثة في احكام الاشتقاق وهي تقسيم المشتق باعتبار قيام المعنى به الى ثلاثة اقسام وملخص ذلك ان اطلاق المشتق ان كان باعتبار المستقبل فهو مجاز اجماعا وان كان باعتبار الحال فهو حقيقة اتفاقا وان كان باعتبار الماضي ففيه مذاهب اربعة وتفصيل هذا يطلب بعد

مبحث في اطلاق المشتق وذكر ادلة القول الحق

(قوله واستيفاء هذا الكلام مستوعب في شرح المحصول الخ) حاصل هاته المسالة من الشرح المذكور وغيره انهم بعد اتفاقهم على ان اطلاق المشتق باعتبار المستقبل كقوله تعالى انك ميت مجاز وباعتبار الحال حقيقة اختلفوا في اطلاقه باعتبارالماضي على مذاهب اقتصر المص هنا وفي شرح المحصول على حكاية مذهبين منها وحكاها الاسنوي في شرح المنهاج اربعة الاول انه مجاز مطلقا سواء امكن مقارنته كالضرب وغيره او لم يمكن كالكلام ونسب هذا القول الابهري في حواشي العضد الى ابي حنيفة وقال واختاره عبدالقاهر ونسبه الفنري في فصول البدائع للحنفية وهو الذي

صححه المص هنا وفي شرح المحصول وفي الفروق وصححه البيضاوي وقال في المحصول انه الاقرب (الثاني) انه حقيقة مطلقا ونسبه الابهري للشافعي وهو مذهب ابن سيناوابي هاشم ونقل في الحاصل انه مذهب ابي علي ايضا (الثالث) التفصيل بين الممكن بقاوءه كالقيام والقعود فيشترط فيه البقاء وبين ما لا يمكن فلا يشترط (الرابع) التوقف وهو منسوب للامدي في الاحكام وقال في شرح المختصر العضدي بعد حكاية الاقوال الثلاثة وكان ميل المص الى التوقف ولذا ذكر ادلة الفرق واجاب عنها وجزم به فنقل التوقف عن الشيخ ابن الحاجب الاسنوي في شرح المنهاج وان صرح المحقق الشريف في حواشي العضد بانه اختار الثالث وانظر كلامه فقد آل اخيرا الى نقل التوقف عن الشيخ ابن الحاجب وعلى الاقتصار على القولين في المسألة يجتمعان على الحقيقة حال الاتفاق ويفترقان فيما بعد الانقضاء بالحقيقة والمجاز وان مشترط البقاء في كون اطلاقه حقيقة يجب تقييده بالقول الثالث وعليه درج الكمال ابن الهمام في تحريره فراجعه وقد تعقب كلامه شارحه ابن امير فانظر الى ما جاء به من التحرير ولم يحك ابن السبكي القول الثالث بالتفصيل فقال الجلال في توجيهه وذلك لان في القول الذي حكاه الامدي بالتفصيل بحث ذكره في المحصول ودفعه بانه لم يقل به احد ولا يخفى ان اعتذار الجلال عن عـدم ذكر المحقق ابن السبكي القول بالتفصيل عبارة الامدي في الاحكام تنبو عنه حيث قال هل يشترط بقاء الصفة المشتق منها في اطلاق اسم المشتق حقيقة فاثبته قوم ونفاه آخرون وفصل بعضهم بين الممكن الحصول فاشترط ذلك فيه وبين مالا يمكن فلا اهـ وظاهر انه لا يريد ببعضهم صاحب المحصول في ذكر هذا البحث والحال انه رده وانما هو تعريض بالامام في ذكره لهذا القول بحثا ورده بانه لـم يقل به احد وهو منسوب لبعضهم قد اطلع عليه صاحب الاحكام وكيف يصح ما اعتذر به الجلال مع متابعة جمع من الفحل للامدي كالشيخ ابن الحاجب والاسنوي وغيرهما في حكايته قولا من الاقوال والله اعلم بحقيقة الحال ثم اعلم ان هذا الخلاف السابق الذي عليه الجمهور انه مفروض فيما اذا لم

يطرا على المحل وصف وجودي يناقض الاول كالسكون الطاري على الكلام والتكلمَ الطاري على القيام واما ان طرا على المحل وصف وجودي يناقض الاول كالسواد بعد البياض والقيام بعد القعود فلا يسمى المحل بالاول وهذا التفصيل هو الذي يدل عليه كلام الامدي في الاحكام في آخر المسالة حيث قال لايجوز تسمية القائم قاعدا والقاعد قائما للقعود والقيام السابق باجماع المسلمين واهل اللسان اه فيستفاد من كلامه ان فرض الخلاف فيما اذا لم يطرا واما ان طرأ فلا يسمى بالاول اجماعا وهو الذي يوءخذ ايضا من كلام الامام في المحصول والمنتخب حيث رد على الخصوم في آخر المسالة بانه لا يصح ان يقال لليقظان انه نائم باعتبار النوم السابق وتابعه على هذا الرد صاحب الحاصل والتحصيل وغيرهما وهو يقتضي انه اذا طرا على المحل وصف وجودي يناقض الاول كاليقظة الطارئة على النوم في كلامه فلا يسمى بالاول اتفاقا وبه ايضا صرح التبريزي في مختصر المحصول المسمى بالتنقيح وعليه حمل الاسنوي في شرح المنهاج كلامَ القاضي حيث استثنى هذه الصورة من عموم كلامه وقال المحقق حلولو في الضياء اللامع واحسب اني رايت مسالة فقهية في المذهب يمكن جريها على الخلاف في هاته المسالة وهي من رمي زوجته المطلقة هل يلاعن ام لا فيه خلاف ولابن المواز تفريق يرجع الى ما ذكره الامدي وهو انه ان كانت تزوجت غيره لم يلاعنها وكانه راى ان زواجها للثاني مانع من صادقية كونها زوجة للاول اذا وقفت على هذه النقول المنسوبة الى هذه الائمة الفحول المصرحة بان الخلاف السابق مقيد توقفت في تضعيف ابن السبكي له حيث حكاه بصيغة التمريض بعد حكايته الخلاف مطلقا حيث قال وقيل ان طرا على المحل وصف وجودي يناقض الاول لم يسم بالاول اجماعا واذا علمت ان قول ابن السبكي وقيل ان طرا الخ هو حكاية لكلام الامدي لفرض الخلاف فيما اذا لم يطرا الخ بعد فرض الخلاف مطلقا لا انه قول في المسالة ظهر لك سقوط قول البناني في حواشي المحلي اثر قول المصنف وقيل فيما كتبه على عبارة المحلي حيث قال قوله والاصح جريانه فيه تلخص

ان في المسالة اقوالا اربعة الثلاثة المتقدمة في قول المص والجمهور وهذا فكان الانسب تقديمه على ومن ثم كما لايخفى اه وذلك لان قول ابن السبكي وقيل ليس هو قولا رابعا في المسالة بل حكاية لقول ثاني لفرض الخلاف فهو في موضعه كما لا يخفى ويتفرع على الخلاف السابق في هاته المسالة مسائل منها ان المتبايعين في قوله عليه الصلاة والسلام المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا فهل يتناول من صدرت المبايعة عنه وانقضت ام لا فعند الشافعي يتناوله حقيقة ولهذا اثبت خيار المجلس بعد انعقاد البيع الى ان يتفرقا بالابدان وعندنا كابي حنيفة لا يتناوله ولهذا لم يثبت عندنا وعنده خيار المجلس بعد الفراغ من الاقوال ويثبت الخيار ما لم يفترقا بالاقوال اي ما لم يفرغا من الايجاب والقبول وذكر المص في الفروق في الفرق السادس والتسعين بعد المائة بين قاعدة خيار المجلس وخيار الشرطاوجها عشرة لعدم عمل المالكية بالحديث اهمها والمسلم منها انه معارض عندهم بعمل اهل المدينة وذلك لان مالكا لما رواه في الموطا قال والعمل عندنا خلافه اي عمل اهل المدينة على خلافه قال المازري في شرح البرهان مسالة تاويله في خيار المجلس قد علم من مذهب مالك انه لا يرى خيار المجلس ويعتقد لزوم البيع بالقول وان لم يفترق المتبايعان وان كان من راوي الحديث المتبايعان كل واحد منهما بالخيار على صاحبه ما لم يتفرقا ووافقه ابو حنيفة على مذهبه هنا وعلم مخالفة الشافعي لهما واخذه باثبات خيار المجلس اتباعا لهذا الحديث واكد هنا عنده ان راويه ابن عمر رضي الله عنه كان ياخذ به فاكد وجوب العمل به ولا يقدح في مخالفة مالك رضي الله عنه لان راوي الحديث اذا خالفه اخذ بروايته دون مذهبه لا سيما اذا بدا عذر راويه في المخالفة وعذر مالك في هنا انه راى العمل مضى بخلافه وقد قال وليس لهذا عندنا حد معروف ولا امر معمول به فيه فاشار الى كون الحديث مخالفا للعمل وانما قدم مالك رضي الله عنه العمل على الحديث الصحيح لانه خبر احاد وعمل اهل المدينة كالخبر المتواتر لكن نقل الابي في شرح مسلم عن تقي الدين ما نصه ان اريد عمل اهل

المدينة السابقين فابن عمر راسهم وهو يقول بخيار المجلس وان اريد عمل اللاحقين فباطل فهذا ابن ابي ذويب من اقران مالك وقد اغلظ على مالك لما بلغه انه خالف الحديث وبقية الاوجه التي ذكرها المص فيها ضعف لبناء بعضها على ان المخالف يقول بان اطلاق المشتق باعتبار ما مضى مجاز مع ان الشافعي يقول انه حقيقة وبقية الاوجه بين ضعفها محشية العلامة ابن الشاط ثم قال بعد ذلك ثم نذكر وجها حادي عشر يقتضي الدلالة بالخبر على بطلان خيار المجلس عكس ما تدعيه الشافعية وذلك مبني علي ثلاثة قواعد (القاعدة الاولى) ان اسم الفاعل حقيقة في الحال مجاز فيما مضى على الاصح (القاعدة الثانية) ان ترتب الحكم على الوصف يقتضي عليه ذلك الوصف بذلك الحكم (القاعدة الثالثة) ان عدم العلة علة لعدم المعلول فعدم الاسكار علة لعدم التحريم فاذا تقررت هذه القواعد فنقول الحديث يدل على عدم خيار المجلس لاعلى ثبوته وبيانه ان المتبايعين حقيقة في حال الملابسة عملا بالقاعدة الاولى ووصف المبايعة هو علة الخيار وعملا بالقاعدة الثانية فاذا انقضت اصوات الايجاب والقبول انقطعت المبايعة فتكون العلة قد عدمت فيعدم الخيار المترتب عليها فلا يبقى خيار بعده عملا بالقاعدة الثالثة وهو المطلوب اهـ قال المحقق النفراوي ويشهد لما حمل عليه امامنا من التفرقة بالقول ما في آخر الحديث من قوله الا بيع الخيار فان المتبادر منه ان معناه الا بيعا شرط فيه الخيار فلا ينقضي الخيار بالمفارقة بها بل يبقى بيد من جعل له الى تمام المدة المشترطة ولو تفرقا اهـ (ومن المسائل) المتفرعة على الخلاف ان قوله عليه الصلاة والسلام المتلاعنان لا يجتمعان ابدا هل يتناول من فرغ من اللعان ام لا فعند الشافعي يتناوله تابد الحرمة بينهما حتى لو كذب نفسه ليس له ان يتزوجها وعند ابي حنيفة لا يتناوله ولذلك لا تتابد الحرمة بل لو كذب نفسه يجوز له ان يتزوجها كما يجوز لغيره ان يتزوجها ومذهبنا في هذه المسالة انه ان كذب نفسه بعد اللعان يلحق به الولد ويحد للفرية وتابد التحريم واجب قال ابن عاصم

ومكذب لنفسه بعد التحق ولده وحدّ والتحريم حق

(ومن المسائل) المتفرعة على الاختلاف في صحة الاحتجاج على جواز الرجوع للبائع اذا مات المشتري قبل وفاء الثمن من قوله صلي الله عليه وسلم ايما رجل مات او فلس فصاحب المتاع احق بمتاعه فان قلنا انه صاحب حقيقة باعتبار ما مضى رجع فيه لاندراجه تحته وهو مذهب الشافعي وان قلنا انه مجاز فلا وهو مذهب ابي حنيفة ويتعين الحمل على المستعير ومذهبنا في هاته المسالة التفصيل بين الفلس والموت ففي الفلس مخير ان شاء ترك ذلك الشيء الذي باعه وحاص بثمنه وان شاء اخذه وفي الموت هو اسوة الغرماء (فان قلت) ما بال المالكية لم تجر في المسالتين على القاعدة التي قالوا بها من ان اسم الفاعل مجاز فيما مضى كما جرت الحنفية على ذلك (قلت) هذا كثير في مذهب مالك فتراهم يقولون بالقاعدة ويخالفونها في بعض الفروع لغرض يدعو الى ذلك كمخالفة عمل اهل المدينة لما تقتضيه تلك القاعدة وتحاشيا عن ارتكاب القواعد في جميع احكام الجمهور . وقد تحدث للناس اقضية بحسب ما احدثوا من الفجور . وقد نبه على هذا الشيخ ابن دقيق العيد حيث قال ان طريق اخذ الفروع من قواعد الاصول كما هي طريق ابن بشير في كتاب التنبيهات غير مخلصة وان الفروع لا يطرد تخريجها على القواعد الاصولية نقل ذلك العلامة ابن فرحون في الديباج اذا تحرر محل الخلاف والاقوال التي قيلت في المسالة وما يتفرع على هذا الخلاف فلا باس بذكر بعض ادلة القول الذي درج عليه المص من ان اطلاق المشتق باعتبار ما مضى مجاز ولو على وجه الايجاز فاقول قال المحقق الفنري في فصول البدائع لو كان حقيقة لما صح وصفه بالانتفاء وقد صح بيان اللزوم ان صحة الوصف بالانتفاء وهو المعني بصحة النفي امارة قطعية للمجاز وبيان بطلان اللازم ان وصفه بالانتفاء في الحال يصح فيصح بالانتفاء مطلقا لان الوقتية تستلزم المطلقة ثم قال وعلى هذا التوجيه وجوه من الاعتراض بينها لا حاجة لنا في جلبها وقول المص في الشرح وكذا لايصدق الخ هو دليل لنا اتينا به المعارضة دليل من قال انه حقيقة وذلك انهم اقاموا على دعواهم ثلاثة ادلة اجبنا على احدها بالمعارضة التي ذكرها المص والدليل

المعارض هو ماقالوه من انه لولم يصح المشتق حقيقة وقد انقضى المعنى لم يصح مومن لنائم وغافل لانهما غير مباشرين للايمان وانه باطل للاجماع على ان المومن لا يخرج عن كونه موءمنا بنومه او غفلته وتجري عليه احكام المومنين وهو نائم او غافل فاجبنا على هذا بالمعارضة بعدم صحة الحكم على المومن بالكفر لكفره المتقدم والا لكان كافرا مومنا حقيقة ولزم ان يكون اكابر الصحابة كفارا حقيقة وقول المص لان من صدر منه الضرب الخ هذا الدليل ذكره في شرح المختصر العضدي هو ثالث ادلة المخالف وحاصله انه لو اشترط بقاء المعنى لما كان مثل متكلم ومخبر حقيقة في حال من الاحوال واللازم باطل باتفاق بيان الملازمة انه لا يتصور حصوله الا بحصول اجزائه وانها حروف تنقضي اولا فاولا ولا تجتمع في حين وقبل حصولها لم تتحقق وبعده قد انقضت واجاب عنه في شرح المختصر العضدي بان اللغة لم تبن على المشاحة في امثال ذلك والا لتعذر اكثر افعال الحال مثل يضرب ويمشي فانها ليست آتية بل زمانية تنقضي اجزاءوه اولا فاولا وبهذا صرح في المنتهى وجواب المص هنا حاصله ان متكلم ومخبر مستثنيان من اشتراط حصول المعنى في اطلاق المشتق لتعذر وجودها لانها حروف تنقضي كما تقدم بيانه (قوله سوءال صعب الخ) اورده في شرح المحصول اولا مع سوءالين آخرين ونص كلامه في الاسئلة الثلاثة والجواب عنها (سوءال اول) هذه الازمنة الثلاثة المتقدم ذكرها انما هي بالنسبة الى زمن الاطلاق فعلى هذا يكون قوله تعالى اقتلوا المشركين والسارق والسارقة والزاني والزانية ونحوه من نصوص الكتاب والسنة لا يتناول الكائن في زماننا من هذه الطوائف الا بطريق المجاز لان زمانهم مستقبل بالنسبة الى زمن نزول هاته النصوص ونطق رسول الله صلى الله عليه وسلم بها فلا يتناولهم اللفظ الا بطريق المجاز فيتعذر الاستدلال علينا بها لان الاصل عدم المجاز في كل واحد منها فيفتقر في كل دليل الى دليل آخر يدل على التجوز الى تلك الصورة فتقف عليها الادلة السمعية كلها وهو خلاف الاجماع بل اجمع العلماء على ان هذه الالفاظ حقائق في هذه المعاني فكيف تتصور هذه

وقولي هذا اذا كان محكوما به الخ . احتراز من سوءال صعب ما رايت احدا اجاب عنه : وتقريره ان قولنا باعتبار الماضي او المستقبل او الحال هذه الازمنة انما تعتبر بالنسبة الى زمن التخاطب فاذا قلت انا الان « زيد ميت » باعتبار انه سيموت كان باعتبار المستقبل لان زمان موته بعد زمان مخاطبتي بهذا اللفظ وان قلت : هو نطفة فهذا زمان تقدم زمان مخاطبتي فعلم ان هذه الازمنة انما تعتبر باعتبار زمان المخاطبة وعلى هذا نقول الزمان الذي نزل فيه القرآن الكريم ونطق فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم بالاحاديث النبوية متقدم على زماننا فزماننا مستقبل باعتبار ذلك الزمان واذا كان كذلك وجب حينئذ ان يكون جميع الصفات الواقعة في زماننا مجازا بالقياس الى ذلك الزمان فعلى هذا قوله تعالى الزانية والزاني والسارق والسارقة واقتلوا المشركين الى غير ذلك انما يتناول من وجد في حالة نزول هذه الايات واما ما بعدها فلا يتناولها الا بطريق المجاز والاصل عدمه فيتعذر علينا الاستدلال بهذه الادلة في زماننا على ثبوت احكام هذه الايات بها فان ما من نص يستدل به الا وللمخالف ان يقول الاصل عدم التجوز الى هذه الصورة فيحتاج دليل الى دليل آخر من اجماع او نص يدل على التجوز الى هذه الصورة وهو خلاف ما عليه الناس بل كل لفظ من هذه الالفاظ يتم الاستدلال به من جهة اللغة فقط وهو حقيقة فكيف الجمع بين ما عليه

المسالة وكيف يجمع بينها وبين هذه القوعد الاجماعية (سوءال ثاني) اذا قال القائل من دخل داري فله درهم كان اللفظ متناولا لكل من يدخل في الزمن المستقبل حقيقة لغوية وما تقدم من تقسيم الازمنة ياباه (سوءال ثالث) اجمع العلماء على ان لفظ الفعل الماضي وان كان قد تقدم مسمى المشتق منه والفعل المستقبل حقيقة في المستقبل والمعنى المشتق من لفظ لم يات بعد ومن ذلك الاوامر والنواهي والادعية والشروط واجوبتها والوعدوالوعيد والترجي والتمني والاباحة هذه الامور العشرة انما وضعت لتناول المعدوم المستقبل ليس الا ولا تتعلق بحاضر ولا ماض مع وجود الاشتقاق فيها فهذه الدعوى في هاته المسالة اما باطلة واما غير محررة (والجواب عن الاول) ان المشتق على قسمين محكوم به ومتعلق الحكم فالمحكوم به نحو زيد صائم او مسافر فقد حكمنا عليه بهاته المشتقات ومتعلق الحكم نحو اكرم العلماء فلم يحكم بان احدا عالم بل حكمنا بوجوب الاكرام لهم وهم متعلق هذا الحكم ومرادنا في هاته المسالة المشتق اذا كان محكوما به اما اذا كان متعلق الحكم فهو حقيقة مطلقا من غير تفصيل والله سبحانه وتعالى لم يحكم في تلك الايات بان احدا اشرك ولا زنى ولا سرق بل حكم بوجوب القتل والقطع والجلد فقط وهذه الطوائف متعلق الاحكام فاندفع الاشكال عن نصوص الكتاب والسنة بتخصيص الدعوى مع ان كل من رايته يتحدث في هذه المسالة يذكرها عموما وهوباطل اجماعا بالضرورة كما ترى (والجواب عن الثاني) ان مقصودنا بالمشتق اذا حكم به على المحل واخبر المخبر بثبوته وفي قول القائل من دخل لم يحكم بدخول احد الدار فاندفع الاشكال الاخر بعين ذلك التخصيص (والجواب عن الثالث) ان مرادنا اسم الفاعل واسم المفعول واسم الزمان واسم المكان واسم الالة ونحوها اما الافعال وما ذكر معها لم يردها واذا تخصصت هاته المسالة وخرج منها هاته النقوض امكن تمشيتها والا كانت باطلة بالاجماع فتامل هذه المواضيع ففيها فوائد جليلة اه واقول اساس هذا الاشكال الذي ذكره المص في السوءال الاول القول بان اسم الفاعل حقيقة في الحال اي حال

المتكلم ويحتاج في الجواب الى تخصيص هاته القاعدة بما اذا كان المشتق محكوما به كما سلكه المص في الجواب كما ستعلم تفصيله واما اذا صعدت النظر فيما يدل عليه أسم الفاعل واتقنته فهما تجد اسم الفاعل حقيقة في حال التلبس بالمعنى وبه يندفع السوءال بلامين • بدون تخصيص للقاعدة وعلى هذا درج العلامة تاج الدين • وتبعه ولدها الجلال • كما استفيد ذلك من كلام الكمال • واذا رمت جلية الحال • فاستمع لما يتلى عليك من المقال • فاقول قال المحقق ابن قاسم في ءاياته ان الوصف كاسم الفاعل مثلا يستعمل باستعمالين احدهما وهو الاكثر ما قاله علماء المعاني من ان مدلول الوصف ذات ما متصفة فمعنى المشتق من غير اعتبار زمان وحدوث فالقيام مثلا مدلوله ذات متصفة بالقيام سواء كان ذلك القيام حاصلا في الزمن المستقبل او حاصلا في زمن النطق بالمشتق فالزمان غير معتبر في مفهومه بل المعتبر ثبوت معنى المشتق منه لذات المشتق ولذا قال الشيخ عبدالقاهر في دلائل الاعجاز انه لادلالة لقولك زيد منطلق على اكثر من ثبوت الانطلاق لزيد وتقرر عندهم ان من نكات كون المسند اسما افادة الدوام والثبوت قال السيد وليس فيه تعرض لحدوث اصلا سواء كان ذلك على سبيل التجدد والتقضي اولا ثم قال ان اسم الفاعل دون الصفة المشبهة قد يقصد به الحدوث بمعونه القرائن الثاني من الاستعمالين وهو الاقل ما قاله اهل النحو من انه قد يقصد به الحدوث بمعونة القرائن فيكون ح الزمان داخلا في مفهومه ولذا اعتبر الشيخ ابن الحاجب في حده كونه بمعنى الحدوث واشار الى هذا الاستعمال السيد فيما سبق بقوله وقد يقصد به الحدوث الخ اذا وقفت على هذين الاستعمالين فاعلم انه اذا اطلق بالمعنى الاول اعني ان مدلوله ذات ما متصفة فمعنى المشتق منه من غير اعتبار زمان او حدوث كان متناولا حين الاطلاق حقيقة لا مجازا لكل ذات ثبت لها ذلك الاتصاف باعتبار ذلك الاتصاف وحالة ذلك الاتصاف وان تاخر الاتصاف عن الاطلاق لان الزمان غير معتبر في مدلوله حتى يمتنع تناوله له كذلك قبل ثبوت الاتصاف باعتبار حال ذلك الاتصاف ولايتناول ذاتا لم يثبت لها الاتصاف باعتبار حال عدم ثبوته لها وان سبق الاتصاف الاطلاق

او تاخر عنه فاذا قيل الزاني عليه الحد كان معناه تعلق وجوب الحد بكل ذات اتصفت بالزنا باعتبار اتصافها به وان تاخر اتصافها به عن النطق بهذا الكلام او تقدم عليه ولا يتناول من لم يتصف به حال النطق باعتبار اتصاف سابق اولا حق فزيد الذي لم يتصف بالوصف حال النطق بهذا الكلام داخل فيه حقيقة باعتبار اتصافه به قبل او بعد فيكون مستحقا للحد بهذا الكلام غير داخل باعتبار عدم الاتصاف الا مجازا باعتبار الاتصاف السابق واللاحق كان حقيقة وان لوحظ باعتبار حاله الان بسبب انه ذو حالة اخرى سابقة او لاحقة كان داخلا فيه مجازا لا حقيقة ففرق بين المقامين وعلى الاطلاق بهذا المعنى تحمل الاوصاف في النصوص المذكورة فقوله تعلى الزانية والزاني فاجلدوا معناه الحقيقي والله اعلم تعلق وجوب الجلد بكل ذات ثبت لها الزنا من ذكر وانثى باعتبار حال ثبوته لها وان تاخر ثبوته لها عن حال النطق اي زمن النزول فزيد الذي تاخر زناه على النزول وهند التي تاخر زناها عن النزول داخلان حقيقة في هذا اللفظ باعتبار حال ثبوت الزنا لهما وهما محدودان بهذا الكلام ولا يمنع من دخولهما فيه حال النزول تاخر زناهما عن النزول لان الزمان غير معتبر في معنى ذلك اللفظ فكل متصف بالزنا ولو في زمن متاخر داخل باعتبار اتصافه فيجب حده اذا اتصف بمقتضى هذا الكلام واما اذا اطلق بالمعنى الثاني وهو ان يقصد به الحدوث كان قيل الزاني واريد الذي حدث زناه في الزمن الحاضر مثلا يجب حده لم يتناول لفظا من لم يحدث زناه في ذلك الزمان ولو باعتبار اتصافه بالزنى في غيره على سبيل الحقيقة كما هو ظاهر اه كلام صاحب الايات ثم ايده بكلام الجلال السبكي في شرح المنهاج وفذلكة الكلام السابق الذي وقع به دفع السوءال هو تحرير المراد بكونه حقيقة في الحال وان المراد حال المتلبس لازمان النطق بتلك النصوص لان الوصف غير داخل في مفهومه الزمان كما هو الاستعمال الشائع عند فرسان اهل البيان فيكون من مشمولات النص القرءاني وهو قوله جلت كلمته الزانية والزاني زيد الزاني زمن الخطاب وزيد الذي سيزني في المستقبل باعتبار اتصافه به في ذلك الزمان فهو على وزان

تعلق الامر بالمعدوم اي حال وجوده والتحقيق عند من انصف هو قياس الازمنة الثلاثة بالنظر الى زمن التكلم كما قال المص وعلى هذا جمع من اولي الالباب كما سنوردهم عليك عند شرح كلام المص في الجواب ويكون اعتبار الزمان في مفهوم الوصف جريا على ما درج عليه أهل العربية وعلى هذا المبني يرد السوءال ويجاب عنه بتخصيص القاعدة كما جنح الى ذلك المص ومن تبعه وستقف ان شاء الله على عين الصواب عند شرح كلام المص في الجواب (قوله ووجه الجمع الخ) حاصل ما اشار اليه المص من الجواب عن السوءال بعد تسليم ما انبنى عليه السوءال من تقدير الازمنة الثلاثة بالنسبة الى زمن التكلم انه اجاب بتخصيص القاعدة السابقة وشرح ما اراده المصنف من هذا الجواب ان محل القاعدة المقررة في ان اطلاق المشتق باعتبار الحال حقيقة اجماعا وباعتبار المستقبل مجازا اجماعا وباعتبار الماضي مختلف فيه اذا كان محكوما به واما اذا كان متعلق حكم فهو حقيقة مطلقا وذلك لان حصول المعنى غير مشترط في الذات التي اطلق عليها المشتق زمن الحكم وقت عدم تعلق الحكم بتلك الذات واما وقت تعلق الحكم بتلك الذات فلا بد من حصول المعنى فعليه زيد الذي لم يباشر الزنى وعمرو الذي لم يباشر السرقة هما من مشمولات المشتق يصح اطلاق الزاني والسارق عليهما حقيقة ولاكن الحكم عليهما بالقطع والجلد لا يكون الا بعد التلبس بالمعنى وبعبارة هما من مشمولات النص في الاطلاق اما تعلق الحكم بهما فلا يكون الا حين التلبس بمعنى مشتق عند من تحقق هذا المساق وهذا الذي اشار اليه المص مبني على ما يراه الشيخ ابن سينا في المسالة المنطقية الشهيرة الخلاف فيها بينه وبين الفرابي وهي ان صدق وصف الموضوع على الذات هل هو بالفعل وهو ما يراه الشيخ او بالامكان وهو ما يراه الفرابي حتى يكون معنى قولنا كل اسود كذا عند الشيخ كل ما صدق عليه السواد بالفعل سواء كان ذلك الصدق في الماضي او المستقبل او الحاضر ولا يدخل فيهما لا يكون اسود دائما كالروميين وعند الفرابي ما امكن ان يكون اسود فيشمل الروميين لامكان اتصافهم بالسواد هذا تحرير ما اراده المص في قوله واما اذا كان متعلق حكم

الناس وبين هذه القاعدة . ووجه الجمع ان تقول المشتق قسمان تارة يكون محكوما به نحو زيد سارق فهذا هو موطن التقسيم والقاعدة المذكورة وتارة يكون المشتق متعلق الحكم لا محكوما به نحو « اقتلوا المشتركين » فان الله تعالى لم يحكم في هذه الاية بشرك احد ولا بان احدا مشرك بل حكم بوجوب القتل والمشركون متعلق هذا الحكم وكذلك الزانية والزاني لم يحكم الله تعلى بزنا احد ولا بسرقته في الاية الاخرى بل بوجوب الجلد والقطع . والزناة والسراق متعلق هذا الحكم فحينئذ متى كان المشتق متعلق الحكم فهو حقيقة مطلقا ولا تفصيل بين الازمنة ماضيها ومستقبلها ولا نحكي خلاف بل الكل حقيقة اجماعا وان حكمنا بالمشتق على محل وجعلناه نفس الحكم فهذا هو موطن الخلاف والتفصيل فهذا وجه الجمع بين القاعدة واجماع الامة فلذلك ذكرت هذا القيد وهو من غوامض القواعد

فهو حقيقة مطلقا وليس معناه انه لا يشترط في صدق المشتق اذا كان متعلق حكم حصول المعنى بالفعل في الذات التي اطلق عليها المشتق ولو كان ذلك زمن الحكم عليه كما فهمه بعض الافاضل لما يلزم عليه من الحكم على زيدا لان بالجلد بمجرد تهيئه للاتصاف بالزنا وهو باطل بالاجماع وما حملنا عليه كلام المص هو ما حمله عليه علامه الانام المحقق الشيخ ابن عرفه ورد عن من فهمه على غير وجهه كالعلامة ابن عبد السلام وها انا انقل لك كلام الامام ابن عرفه برمته اذ لا يبين المقصودفي هاته المسالة الا به وبه نحصل على ما نعتمده قال الامام في ترجمة تحمل الشهادة من مختصره عن ابن رشد من العلماء من اوجب الشهادة على كل من دعي اليها لقوله ولا يابى الشهداء قال وهذا ليس بصحيح لان الشاهد لا يصح ان يسمى شاهدا الا بعد انيكون عنده علم الشهادة لاقبل ذلك وذكر ابن عبد السلام هنا سوءالا فقال ان قلت الشاهد حقيقة من تحمل الشهادة لا من طلب منه تحملها على ما تقرر في اصول الفقه في مسائل الاشتقاق فيرجع حمل المعنى في الاية على الابايــة عن الاداء وعلى ما اخبرتم انها على التحمل يكون حملا لها على مجازها (قلت) قال بعض حذاق المتاخرين ذلك التفصيل في المشتق انما هو اذا كان محكوما به اما اذا كان متعلق حكم كقوله اقتلوا المشركين فهو حقيقة فيما لم يحصل فالشاهد في هذا حقيقة فيمن تحمل ومن هو مهيا قال الشيخ ابن عرفه وهذا وهم نشا من عدم فهم كلام من اشار اليه وهو القرافي وبيانه يكون بذكر كلامه وتقرير فهمه بما يجب قال في شرح المحصول وساق كلامه الذي سبق لنا نقله ثم قال ففهم ابن عبد السلام من كلام القرافي هو حقيقة مطلقا من غير تفصيل انه لا يشترط في صدق المشتق على مسماه اذا كان متعلق الحكم حصول المعنى بالفعل في الذات التي اطلق عليها المشتق في وقت الحكم ولا قبله ولا بعده واغتر بقوله فهو حقيقة مطلقا وهذا ان اراده القرافي فهو وهم وظني ان مراد القرافي انه لا يشترط حصول المعنى في الذات التي اطلق عليها المشتق زمن الحكم وانه لا بد مع ذلك من شرطية حصوله فيه عند تعلق الحكم به لانه لو كان الامر كفهمه لزم ثبوت الحكم بالقطع

في السرقة والجلد في الزنا بمجرد تهيئه للاتصاف بالسرقة والزنا وامثالهما كما زعم للنهي عن الاباية لقوله تعلى ولا يابى الشهداء اذا ما دعوا انه متعلق بمن هو متهيء لتحملها وهو باطل بالاجماع والضرورة وقول القرافي كل من تحدث في هاته المسالة يذكرها عموما ليس كما ذكره بل كل من ذكرها فيما علمت كالفخر والامدي والسراج وغيرهم ممن لهم مشاركة في المنطق يدل على القطع باحاطتهم بمسالة صادقية العنوان على ذات المحكوم عليه وهو المعبر عنه في هذا بمتعلق الحكم من شرط العنوان عندهم صدقه بالفعل لا بالقوة خلافا للقرافي فلعلهم لم ينبهوا على ما زعم القرافي انه انفرد به اتكالا على ما علم من شرط صدق العنوان على الذات اه وقد لخص المص بالجواب بالتفصيل السابق في شرحه على الاربعين لابن الخطيب في المسالة الثانية من السوءال الوارد على اهل السنة في قولهم ان الشيء لا يطلق الا على الموجود حينما اورد عليهم المعتزلة قوله تعالى ان الله على كل شيء قدير فانه ظاهر في ان الشيء المراد به المعدوم والالزم تحصيل الحاصل حيث قال يرد السوءال لو كان الشيء في الاية محكوما به كما اذا قلت المعدوم شيء وفيه التفصيل المقرر اما اذا كان متعلق الحكم كما في هذه الاية فلا خلاف انه يصدق على المستقبل حقيقة اه وقد تبع المص في هذا التفصيل الذي سلكه في الجواب جمع من الفحول اليهم المرجع في علمي المنقول والمعقول فمنهم اما ما اهل التحقيق والمعرفة الشيخ الامام ابن عبدالسلام والشيخ الامام ابن عرفة وقد تقدم مالهما من الكلام في هذا المقام ومنهم العلامة الابي في تفسيره عند الكلام على قوله تعالى ان الله على كل شيء قدير فانه صدر بجواب المص السابق عن ايراد المعتزلة على اهل السنة الاية الكريمة وارتضاه ومنهم المحقق المقري في ازهار الرياض حيث قال وشهدت مجلسا عند السلطان ابي تاشفين عبد الرحمان ابن ابي حمو قرا فيه على ابي زيد ابن الامام حديث لقنوا موتاكم لا اله الا الله من صحيح مسلم فقال الاستاذ ابو اسحاق ابن حكم السلوي هذا الملقن محتضر حقيقة ميت مجازا فما وجه ترك محتضريكم الى موتاكم والاصل الحقيقة فاجاب ابو زيد بجواب لم

يقنعه وكنت قد قرات على الاستاذ بعض التنقيح فقلت قال القرافي ان المشتق انما يكون حقيقة في الحال مجاز في الاستقبال مختلف فيه في الماضي اذا كان محكوما به اما اذا كان متعلق الحكم كما هنا فهو حقيقة مطلقا اجماعا وعلى هذا التقرير لا مجاز اه وقد يتوقف في جواب العلامة المغربي عن السوءال بما حرره الشهاب لان محل كلامه فيما اذا صح تعلق الحكم به في مطلق زمان وقد قام به معنى المشتق كالجلد فانه يصح ان يتعلق بمن قام بموجبه في اي زمان وهنا لا يصح تعلق التلقين بمن مات في اي وقت بل يتعين الحمل على المجاز والداعي للعدول عن الحقيقة مع اصالتها هو التنبيه على ان التلقين انما يكون عند قرب الوفاة بحيث يعد كالميت لاقبله لما فيه من ايحاش الميت تامل ومنهم الفاضل الاسنوي في شرح المنهاج فانه بعد ما قرر كلام القاضي في هاته المسالة قال وها هنا امور لابد من معرفتها الى ان قال الرابع ان ما قاله المص وغيره محله اذا كان المشتق محكوما به كقولك زيد مشرك او زان او سارق اما اذا كان متعلق الحكم كقولك السارق تقطع يده فانه حقيقة مطلقا قال القرافي اذ لو كان مجازا لكان قوله تعالى اقتلوا المشركين والزانية والزاني والسارق والسارقة وشبهها مجازات باعتبار من اتصف بهذه الصفات في زماننا لانه مستقبل بالنظر الى زمن الخطاب عند انزال الاية وعلى هذا التقرير يسقط الاستدلال بهذه النصوص اذ الاصل عدم التجوز ولا قائل بهذا ومنهم العلامة في حواشي الجلال المحلي حيث قال على كلام المص هنا حق لا شك فيه وزاد على ذلك ان وجهه بقوله وذلك لقول المناطقة وطبق ما قاله المص على ما يراه الشيخ ابن سينا في مسالة صدق الوصف على الذات هذا وقد اقام على العلامة صاحب الايات الطامة الكبرى في قوله ان ما ذكره المص موافق لقول المناطقة بكلام فاسد النظام • كما ستطلع على ذلك اذا ازلنا على وجه هاته المسالة اللثام • فنجلب لك اولا كلام صاحب الايات الذي رد به على العلامة • وثانيا رده وبه يتبين ان كلام العلامة • هو الذي على سنن الاستقامة فاقول ملخص ما ذكره المحقق ابن قاسم في الرد مع

ترك ما سلكه من الفضول · الذي لايليق مثله بالعلماء الفحول · هو ما قال لاشك ان ما قاله من الحقية ونفي الشك ومن التمسك بقول المناطقة مما لاشك انه بمراحل عن الحق اما اولا فقول المناطقة المذكور لادلالة فيه لما زعمه لان حاصل هاته العبارة التي نقلها عنهم كما ترى ان المراد بموضوع القضية كل من اتصف بالعنوان ولو فيما مضى او ما ياتي وليس في هذا ان اطلاق الموضوع على المتصف بالعنوان فيما مضى او ما ياتي حقيقة كان الاطلاق في حال عدم الاتصاف باعتبار عدم الاتصاف واما ثانيا فقد صرح الاصفهاني في شرح المحصول ذلك الامام الخبير بالمنطق وغيره بان قول المناطقة المذكور اصطلاح لهم ليس موافقا للغة ومن المعلوم ان الاصطلاحات لا مناقشة فيها ولا يلزم الاصطلاح المنطقي ان يكون موافقا للاوضاع اللغوية الا اذا ادعى صاحب الاصطلاح الموافقة وابو علي لايدعي ذلك ولا غيره من المنطقيين واما ثالثا فكون اعتبار صدق وصف الموضوع بالفعل عند الشيخ ابن سينا شيء ذكره العلامة قطب الدين في شرح الشمسية لكنه بين في شرح المطالع انه ليس على ظاهره فانه قال مراد الشيخ ان اتصاف ذات ج بمفهوم ج بالفعل انما هو بحسب الفرض الذي يفرضه العقل متصفا به لا بحسب الخارج قال بعضهم ولا يخفى عليك ان هنا يستلزم ان يكون النزاع بينهما لفظيا نعم يلزم ان يكون الفرق بينهما بالاعتبار مثلا اذا قيل كل اسود كذا دخل فيه الرومي عند الفرابي وعند الشيخ اذا فرضه العقل اسود بالفعل اه ولا يخفى عليك ان صدق نحو الاسود على الابيض الدي فرض صدق السواد عليه بالفعل كالرومي لا يكون حقيقة لغة فيكون اصطلاح المناطقة المذكور مخلفا للغة مما لابد منه على هنا ولهذا لما وجه السيد ظاهر ما في الشمسية عن الشيخ بقوله انما عدل الشيخ عن مذهب الفرابي واعتبر مع الامكان الثبوت بالفعل لان الاقتصار على مجرد الامكان مخالف للعرف واللغة فان الاسود اذا اطلق لم يفهم منه عرفا ولغة شيء لم يتصف بالسواد ازلا وابدا وان امكن اتصافه به اه واعترض بعضهم على قوله مخالف للعرف واللغة بقوله فيه ان الظاهر ان هنا مشترك الالزام

على ما حققنا به كلام الشيخ يعني ما تقدم عن شرح المطالع اذا لم يفهم الاسود اذا اطلق عرفا ولغة شيء لم يتصف بالسواد ازلا وابدا وان فرضه العقل متصفا به اه المقصود من كلام صاحب الايات واماردهفمن جهات(اما اولا) فقوله في الرد الاول لا دلالة فيه الخ عبارة الشيخ في الشفا وفي الاشارات تنادي على ان اتصاف الذات بالوصف بالفعل في نفس الامر سواء كان ذلك في الافراد الموجودة او غير الموجودة كان ذلك الاتصاف في الماضي او الحاضر او المستقبل ولا يخفى على ذي لب ان كلام المص في قوله ان المشتق اذا كان متعلق حكم فهو حقيقة مطلقا في الازمنة الثلاثة موافق لقاعدة الشيخ الموافقة للغة على هذا الحمل كما سيتبين فان قولنا مثلا السارق تقطع يده صادق هذا الوصف فيه الذي هو السرقة على الذات بالفعل سواء كانت تلك الافراد موجودة او غير موجودة كما ان قولنا كل اسود كذا يدخل فيه الحبشي الموجود وغير الموجود (واما ثانيا) فقوله في الرد الثاني فقد صرح الاصفهاني الخ لعله مبني على فهمه الاتصاف بالفعل في كلام الشيخ انما هو بحسب الفرض الذي يفرضه العقل متصفا لا بحسب الخارج كما فهمه الرازي من كلام الشيخ وليس الامر كذلك بل المراد الاتصاف بالفعل في نفس الامر كما ستعلم تحقيقه بعد ولاشك انه اذاحمل كلام الشيخ على هذا في مطابقته للعرف واللغةعلى انالرازي فيشرح المطالع ادعى في صدر العبارة التي نقل هذا المحققعجزها مع ادعاه في كلامالشيخ من ان المراد بالاتصاف بالفعل ما يعم الاتصاف الفرضي الذهني والوجود الخارجي الموافقة للغة حيث قال ان الفرابي اقتصر على هذا الامكان وحيث وجده الشيخ مخالفا للعرف زاد فيه قيد الفعل لا فعل الوجود في الاعيان بل ما يعم الفرض الذهني والوجود الخارجي وان كان هذا مردودا كما سيتبين (واما ثالثا) فقوله في الرد الثالث لاكنه في شرح المطالع الخ ما انبنى على هذا الرد الذي هو زبدة الردود من كلام العلامة قطب الدين هو مردود بما حققه الفاضل السيلكوتي عمدة المحققين وذلك انه بعد ما جلب في حواشيه على شرح القطب على الشمسية كلام الشيخ في الشفا وحقق ان الذي تنادي

عليه عبارته ان المراد بالفعل الذي اعتبر في اتصاف ذات الموضوع بمفهومه ليس الفعل الذي يكون باعتبار الوجود في الاعيان حتى لا يشمل الموضوع الا الافراد التي دخلت في الوجود بل ان يعتبر العقل بالفعل الاتصاف الذي يكون ذوات الموضوع بمفهومه باعتبار وجوده بالفعل ففي قولنا كل اسود كذا يدخل فيه الحبشي الموجود وغير الموجود في الحكم ولا يدخل الرومي في الحكم وهو المعنى الموافق للعرف واللغة قال واما ما قاله الشارح اعني القطب في شرح المطالع من ان المراد بالفعل الذي اعتبر بالاتصاف هو ان يعتبر العقل اتصافه به بالفعل بعد امكان اتصافه به فيدخل الرومي في الحكم المذكور فانه فاسد من وجوه اما اولا فلانه لا بدح من اعتبار امكان الوصف في نفس الامر ايضا كما اعترف به الشارح والا لدخل الافراد الممتنعة الاتصاف اذا فرض اتصافها وليس في عبارة الشيخ دلالة على اعتباره بل هي صريحة في نفي اعتبار الامكان والصحة واعتبار الفعل واما ثانيا فلان مخالفة العرف باقية على حالها اذ العرف واللغة لا يحكم بدخول الرومي في الحكم المذكور واما ثالثا فلانه لا ثمرة لهذا الاختلاف في الاحكام اصلا اذ هو اختلاف لفظي بخلاف ما قلناه فانه يوءثر في الاحكام من اشتراط فعلية الصغرى في الشكل الاول وعدم انعكاس الضرورية كنفسها وعدم انعكاس الممكنة كما سيجيء واما رابعا فان عبارة الشيخ لا تساعده فانه قال على ان العقل يصفه بالفعل يكون كذا الا على ان العقل يصفه بها واما خامسا فلانه لا دلاله في كلام الشيخ على التعميم الذي افاده المحشي بقوله بل ما يعم الفرض الذهني والوجود الخارجي انما المستفاد من كلامه تعميم الإفراد حيث قال سواء وجد او لم يوجد وهو المراد من التعميم الذي نقله من الاشارات لا تعميم الاتصاف اهـ كلام المحقق عبد الحكيم وحاصله ان هذا المحقق يفهم كلام الشيخ على ما يشهد له صريح كلامه في الشفا وفي الاشارات ان الاتصاف بالفعل باعتبار الوجود سواء وجدت الافراد او لم توجد فهو وان خصص في كيفية الاتصاف فقد عمم في الافراد المتصفة باعتبار وجودها حتى يشمل الموجود بالفعل وغيره والعلامة الرازي يرى التعميم في كلام

الشيخ في الاتصاف بالفعل الفرضي والخارجي دون الافراد فالاول عم في الافراد المتصفة وخصص في الاتصاف والثاني عم في الاتصاف وخصص في الافراد الموجودة وما فهمه المحقق الاول من كلام الشيخ هو الذي صريح عبارته تدل عليه. فهو الذي في المقام يعول عليه. وبهذا التحرير يظهر صحة بناء تفصيل المصنف في هاته المسالة على القاعدة المنطقية . الموافقة للعرف وللقاعدة اللغوية ويبطل ما رد به صاحب الايات على الفاضل العلامة في هاته القضية .

الكلام على الفصل الثامن في التخصيص

الفصل الثامن في التخصيص وهو اخراج بعض ما يتناوله اللفظ العام او ما يقوم مقامه بدليل منفصل في الزمان ان كان المخصص لفظيا . او بالجنس ان كان عقليا قبل تقرر حكمه

(قوله الفصل الثامن في التخصيص الخ) التخصيص في اللغة قال الابياري هو الافراد يقال خص المطر بني فلان واخص الله فلانا بامر واما في الاصطلاح فعرفه الشيخ ابن الحاجب بقصر العام على بعض مسمياته قال العضد ويتناول ما اريد به جميع المسميات اولا ثم اخرج بعض كما في الاستثناء وما لم يرد الا بعض مسمياته ابتداء كما في غيره وعدل تاج الدين السبكي عن التعبير بالمسميات الى الافراد فقال في تعريفه قصر العام على بعض افراده ووجه عدوله في منع الموانع بان مسمى العموم واحد وهو كل الافراد اي المجموع وقال عليه العراقي ينبغي ان يزيد فيه الغالبه فيقول على بعض افراده الغالبه فيخرج القصر على الصورة النادرة فانه ليس بتخصيص خلافا للحنفية واما المصنف فقد عرفه بما اعترف هو في الشرح بانه غير جامع لانه اتى فيه بعبارة وهي الانفصال في الزمان ليخرج الاستثناء فاخرجته واخرجت غيره من المخصصات المتصلة وقال في اخر الكلام فينبغي ان يوتي بعبارة تجمع هاته النقوض وفيها عسر وقد اتى المص بهاته العبارة التي تجمع هاته النقوض ويخرج الاستثناء في كتابه العقد المنظوم في الخصوص والعموم ونص ما قال وان طال وحد التخصيص عند هولاء اخراج ما يتناوله اللفظ العام وما يقوم مقامه بدليل يصلح للاخراج وغيره قبل تقرر حكمه فقولي اخراج احتراز من الاجنبي الذي لا يعارض العموم والموكد ايضا وقولي او ما يقوم مقامه يندرج التخصيص الواقع في المفهومات فان الغزالي وجماعه لا يسمون

المفهوم عاما لان العام في اصطلاحهم هو اللفظ الذي يتشابه دلالته بالنسبة الي ما تحته من الافراد والمفهوم وان تشابهت دلالته غير انه ليس بلفظ فلا يسمى عاما وهنا بحث في اصطلاحهم قلت او ما يقوم مقام اللفظ العام في شمول الحكم فان التخصيص يدخل في المفهومات ايضا ومثل بالمثالين اللذين ذكرهما المص هنا في الشرح ثم قال وقولي بدليل يصلح للاخراج وغيره احتراز من الاستثناء فان لفظ الاستثناء لا يصلح الا للاخراج ولا يصلح للانشاء والتقرير بخلاف ادلة التخصيص ان كانت منفصلة نحو تخصيص قوله تعلى اقتلوا المشركين بقوله عليه السلام لا تقتلوا الرهبان فان قوله عليه السلام لا تقتلوا الرهبان يصلح لانشاء هذا الحكم ابتداء من غير ان يخرج شيئا وان كان متصلا نحو الشرط والغاية والصفة فانها قد ترد للاخراج كقولنا ان جاء زيد فاكرمه فان هنا شرط ولم يتقرر قبله ولا معه ولا بعده شيء يقتضي انه مخرج منه وكقوله سرت حتى ادخل مكة فهذه غاية وليست مخرجة من سرت شيئا فان قولنا سرت انما يقتضي مطلق السير ولا يقتضي شموله لجملة البقاع حتى يكون لفظ حتى مخرجا لبقيتها ما عدى مكة والصفة نحو اعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم فان قولنا السميع العليم لم نات بهما لاخراج مسمى اخر بلفظ الله عن سميع ولا عليم بل آتينا بها تين الصفتين لمطلق الثناء على الله تعلى لا للاخراج وكذلك سائر صفاته تعلى انما يوءتي بها للمدح لا للتمييز والاخراج وعكسه الرجيم اتينا به للذم والسب لا لاخراج شيطان ليس برجيم فهذه المخصصات المتصلة ايضا المنصوص عليها تصلح لغير الاخراج فاما الاستثناء فلا يصح الا لاخراج بعض الكلام عنه فلذلك صار قولي بلفظ يصلح للاخراج وغيره مخرج للفظ الاستثناء عن الحد اه محل الحاجة من كلامه وفي كلام المص بحث من وجهين الاول ما اقتضاه كلامه من اخراج الاستثناء عن حقيقة التخصيص مخالف لما عليه الفحول. كالشيخ ابن الحاجب وغيره من ادخال الاستثناء في حقيقة التخصيص وعده من المخصصات المتصلة الثاني ان بين كلام المص هنا وفي الفصل الثالث في الفرق بين التخصيص والنسخ والاستثناء من الباب السادس في العمومات وبين الكلام

فقولنا او ما يقوم مقامه . احتراز من المفهـوم فانه يدخله التخصيص وقولنـا بالزمـان . احتـراز من الاستثناء . وقولنـا بالجنس . لانه المخصص العقلي مقارن . وقولنا قبل تقرر حكمه احتراز من ان يعمل بالعام فان الاخراج بعد هذا يكون نسخا) دخـول التخصيص للمفهوم كقوله عليه الصلاة والسلام انما الماء من المـاء مفهومه انه لا يجب الغسل من القبلة ولا جميع انواع الاستمتاع اذا لم يمكن فيه انزال خص منذلك التقاء الختانين وكذلك قوله عليه الصلاة والسلام انما الربا في النسيئة خص من مفهومه ربا التفاضل . فان السلب في المفهوم كعموم الثبوت في المنطوق واذا ثبت معنى العموم دخله الاخـراج وهو التخصيص وهو لا يسمى عموما في الاصطـلاح فلذلك قال او ما يقوم مقامه وهو المفهـوم لدخول التخصيص فيه والاستثناء لا يقع الا متصلا على الصحيح والمخصص يجوز ان يتراخى عن العموم كنهيه عليه الصلاة والسلام عن قتل النسوان وغيرهن بعد الامر بقتـل المشركين بزمان طويل وهذا اذا وقع التخصيص باللفظ اما اذا وقع بالعقـل كما في

في الفصل السابع من ذلك الباب في مخصصات العموم حيث عـد فيه مـن جملة مخصصاته المتصلة الاستثناء تناقضـا لان مقتضى اخراج الاستثناء مـن تعريف التخصيص هنا وذكر الفرق بينه وبين التخصيص في الفصل السابـع. يقتضي ان الاستثناء ليس من مخصصات العموم عنده وذكره في المخصصات في الفصل الثالث يقتضي دخوله في التعريف وان لا فرق بينهما اللهم الا ان يقال انه درج في عدة من المخصصات على ما للجمهور لا على ما يراه (قوله فانه يدخله التخصيص الخ) اي خلافا للغزالي القائل بان المفهوم لا عموم له حيث قال في المستصفى مسالة المقتضى لا عموم له وانما العموم للالفاظ لا للمعاني التي تتضمنها ضرورة الالفاظ ثم بينه بعد ذلك والذي رجحه المحققون وهو ما درج عليه المصنف من ان العموم يصح ان يوصف به المفهوم لغة فقد اختـار الشيخ ابن الحاجب ان للمقتضى عموما وقال الجلال المحلي اثر قول تـاج الدين بعد ان عرف التخصيص والقابل له حكم ثبت لمتعدد الـخ لفظـا او معنى كالمفهوم ونبه بهذا على ان المخصوص في الحقيقـة هو الحكـم وان المراد بالعام هنا ما هو اعم من المحدود بما سبق الذي هو مختص باللفظ حيث اخذ في تعريفه اللفظ فيؤخذ من كلام الجلال ان المفهوم لما كان له عمـوم فيجوز دخول التخصيص فيه وان كان لا يشمله تعريف العموم في الاصطلاح وهذا هو الذي يشير اليه قول المص وهذا لا يسمى عمومـا في الاصطـلاح وستعرفـه ما فيه (قوله وهو لا يسمى عموما الخ) قال الصفى الهندي في النهاية ما نصه المسالة الثانية لا نعرف خلافا في ان العموم من عـوارض الالفاظ بحسب اصطلاح علماء هذا الفن واختلفوا هل هو من خواصه بحسب اللغة ام لا فذهب الجمهور الى انه من خواصه بحسب اللغة ايضا وانه لا عموم في المعاني وذهب الباقون الى انه ليس من خواصه بل يعرض للمعـاني كما يعـرض للالفاظ الخ كلامه فهذا الكلام قاض بان العموم من عوارض الالفـاظ في الاصطلاح بلا خلاف وانما الخلاف في اللغة ومثله كلام الجـلال السبـكي السابق لاكن في عبارة جمع من الاصوليين ما يقتضي ان من قال بعدم اختصاصه لغة بالالفاظ يعمم في المعنى الاصطلاحي حتى يشمل الـمعنى ولا يختصـه

باللفظ كالشيخ ابن الحاجب فانه لما اختار ان العموم لايختص بالالفاظ لغة عمم في المعنى الاصطلاحي حيث قال في تعريفه ما دل على مسميات الخ قال العضد في شرحه قوله ما دل كالجنس قال السعد في حواشيه قوله كالجنس اي مع التنبيه على ان العموم لا يخصص الالفاظ الخ ومن قال باختصاصه لغة بالالفاظ لم يعمم في المعنى الاصطلاحي وخصصه باللفظ كالامدي في الاحكام فيكون على هذا المعنى الاصطلاحي تابعا للمعنى اللغوي فمن عمم في المعنى اللغوي عمم فيه ومن خصص خصص فيه فكانهم بنوا اصطلاحهم على اللغة واصطلحوا على ما يوافقها وهذا مخالف لما تقتضيه عبارة المص من ان المعنى العام عمومه لايسمى عموما في الاصطلاح بلا خلاف القاضي بعدم هذا البنا وانما يسمى عموما في اللغة لثبوت معناه فيه ولما تقتضيه عبارة الصفى فتامل (قوله كقوله تعلى خالق كل شيء الخ) التمثيل بالاية لما وقع التخصيص فيه بدليل العقل مبني على قاعدتين الاولى المتكلم يدخل في عموم كلامه والثانية ان لفظ الشيء يطلق على الله تعالى وفي كل من القاعدتين خلاف وان اريد بالشيء المشاء على انه اسم مفعول لم يحتج الى التخصيص لعدم دخول الذات العلية في الشيء كما نقله المحقق الرهوني على ناصر الدين البيضاوي (قوله لان تاخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز الخ) المرجح انه جائز وغير واقع وهو مبني على جواز التكليف بما لا يطاق وقوله عن وقت الحاجة الخ قال الاستاذ ابو اسحاق الاسفرائني هاته العبارة لائقة بالمعتزلة القائلين ان للمومنين حاجة الى التكليف ليستحقوا الثواب بالامتثال والعبارة السنية عن وقت الفعل ولهذا عبر بها ابن السبكي في جمع الجوامع فقال مسالة تاخير البيان عن وقت الفعل غير واقع وان جاز (قوله وقد خرجت من الحد لاشتراط الانفصال الخ) تفصيل ما في المقام ان المخصصات للعموم على ما تقرر تنقسم الى مخصصات متصلة وهي محصورة في خمسة الاستثناء والشرط والصفة والغاية وبدل البعض ويعنون بالمخصص المتصل مالا يستقل بنفسه من اللفظ بان يقارن العموم والى مخصصات منفصلة وهي ما يستقل بنفسه من لفظ وغيره

قوله تعالى خالق كل شيء او بالواقع كما في قوله تعالى تدمر كل شيء فان الواقع المشاهد دل على ان الريح لم تدمر السموات والجبال والارض وغيرها فعلم بذلك التخصيص في هذا العموم او بالعوائد كقول القائل رايت الناس فلم ار اخسن من زيد ومعلوم بالعادة انه لم ير جميع الناس فيدخل التخصيص بدليل العادة لكن هذه المخصصات ليست لفظية لكون جنسها غير جنس اللفظ فالانقطاع ههنا بالجنس لا بالزمان فلذلك قال منفصل بالزمان ان كان المخصص لفظيا او بالجنس ان كان عقليا اذ الانفصال لا يكون في العقلي ونحوه بالزمان لانه مقارن وانما ذلك في اللفظي خاصة واذا عمل بالعام كان الاخراج منه بعد ذلك نسخا لان العمل به يقتضي ان عمومه مراد لان تاخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز فلو كان بعض هذا العموم غير مراد لما تاخر بيانه فلما لم يتبين اعتقدنا انه مراد وابطال ما هو مراد نسخ فلذلك اشترط في التخصيص ان لا يتقرر الحكم وهذا الحد باطل مع هذا التحرير العظيم الذي لم ار احدا جمع ما جمعت فيه بالتخصيص بالادلة المتصلة وهي الغاية كقولنا اكرم قريشا حتى يدخلوا الدار فان الداخل للدار يخرج من هذا العموم والصفة كقولنا اكرم قريشا الطوال فان القصار يخرجون والشرط كقولنا اكرمهم ان كانوا طوالا فهذه مخصصات لفظية وقد خرجت من الحد لاشتراطي

والغير محصور في العقل والعادة والواقع اذا علمت هذا فالمص اراد ان ياتي بتعريف للتخصيص يشمل المخصصات المتصلة اللفظية والمخصصات المنفصلة اللفظية وغير اللفظية ويخرج الاستثناء الذي هو من اقسام المخصصات المتصلة عند القوم وكانه يرى ان الكلام في الاستثناء هو المجموع فصار كالمركب المزجي فاتى بقوله منفصل في الزمان ليشمل المخصصات المتصلة والمنفصلة اللفظية ويخرج الاستثناء لاشتراط اتصاله في الزمان وبقوله في الجنس ليشمل المخصصات المنفصلة الغير اللفظية اذ الانفصال فيها عن الجنس اذ هي ليست من جنس المخصص الذي هو لفظ ولا تاتى الانفصال فيها بالزمان لمقارنتها للمخصص اذ دليل العقل لا ينفك اعتباره وكذلك العادة والواقع ولما اتى المص بهاته العبارة الجامعة لما اراده مما سبق شرحه ظهر له فيها اخيرا بعد ما ارتكبه فيها من التحرير انها غير جامعة لان من جملة المخصصات المخصصات المتصلة وفيها الغاية والشرط والصفة وكلها يشترط فيها الاتصال بالزمان فهي كما نخرج الاستثناء المطلوب اخراجه نخرج بقية المخصصات المتصلة المطلوب ادخالها فيصير التعريف غير جامع وهذا الخروج مبني على ان اشتراط المقارنة في الزمان شرط في سائر المخصصات المتصلة وهو الذي صرح به المازري وتبعه المص في شرح المحصول والاصفهاني (قوله فينبغي ان يوتى الخ) قد اتى بها المص نفسه في العقد المنظوم وقد تقدم نقل عبارته في صدر المبحث

الكلام على الفصل التاسع

في لحن الخطاب وفحواه ودليله وتنبيهه واقتضاءوه ومفهومه

هذا الفصل والذي بعده في المفهوم وهو قسيم المنطوق وعرف الشيخ ابن الحاجب المنطوق بما دل عليه اللفظ في محل النطق والمفهوم بما دل عليه اللفظ لا في محل النطق وهو منقسم الى قسمين مفهوم موافقة ومفهوم مخالفة وضابط الاول كما قال المص في شرح المحصول وغيره هو اثبات حكم المنطوق به للمسكوت وضابط الثاني هو اثبات نقيض حكم المنطوق به للمسكوت واعلم ان المازري في شرح البرهان ذكر عند الكلام على

الانفصال في الزمان فانها متصلة في الزمان فينبغي ان يوءتى بعبارة تجمع هذه النقوض وتخرج الاستثناء وفيها عسر (الفصل التاسع في لحن الخطاب وفحواه ودليله وتنبيهه واقتضاءوه ومفهومه فلحن الخطاب هو دلالة الاقتضاء وهودلالة اللفظ التزاما على ما لا يستقل الحكم الا به وان كان اللفظ لا يقتضيه وضعا نحو قوله تعالى « فاوحينا الى موسى ان اضرب [illegible] فضرب فانفلق وقوله تعالى « فاتيا فرعون » الى قوله تعالى حكاية عن فرعون قال الم نربك فينا وليدا تقديره فاتياه وقيل هو فحوى الخطاب والخلاف لفظي قال القاضي عبدالوهاب واللغة تقضي الاصطلاحين

هذا الفصل قال والكلام في هذا الفصل من ثلاثة اوجه احدها عن معاني العبارات في هذا الباب والثاني نقل المذاهب فيه والثالث سبب اختلاف المذاهب فلنسلك سبيل طريقه فنقول (اما) الكشف عن معاني العبارات الدائرة في هذا الفصل بين اهل الاصول المتقدمين فيتهيا الكلام في هذا الغرض بذكر ثلاثة اشياء الاول ذكر العبارات الجارية في هذا الفصل والثاني ذكر معانيها والثالث ذكر الخلاف بين الاصوليين في بعض العبارات هل هي داخلة في المفهوم اوفي المنطوق الغير الصريح وفي بعض العبارات هل هي داخلة تحت مفهوم الموافقة او تحت مفهوم المخالفة مع الاتفاق على دخولها تحت جنس المفهوم واما بيان الاول اعني عدها فهي عشرة مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة ولحن الخطاب وفحوى الخطاب ودليل الخطاب وتنبيه الخطاب ومفهومه ودلالة الاقتضاء ودلالة الاشارة والايماء وقد عدها المازري في شرح البرهان اربعة فحوى الخطاب ومفهومه ولحنه ودليله وقال ان طرائق الاصوليين اختلفت فمنهم من يقتصر على فحوى الخطاب ودليل الخطاب يعني بالاول مفهوم الموافقة وبالثاني مفهوم المخالفة ومنهم من سلك مسلك هؤلاء في هذا الاصطلاح وزاد قسما ثالثا وسماه لحنا وهو ما علم من المحذوفات المقدرة ورجح الحجة المازري مسلك الفريق الاول وقال وعندي ان الاولين انما لم يتشاغلوا بعد هذا قسما ثالثا كما صنع هؤلاء لاجل ان الغرض في علم الاصول تعليم اصول ماخذ الاحكام والاحكام منحققة فيما سميناه فحوى وفيما سميناه دليلا كما هو بين بخلاف قولك ان اضرب بعصاك البحر من الامثلة التي مثلوا بها لهذا القسم فلا يتعلق به حكم وما تعلق به من مثله الاخرى فمع تقدير المحذوف لا يتصور فيه حكم فيقدر المحذوف موافقا له او مخالفا له الا ترى الى قوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فهذه جملة لو اقتصر عليها لم تفد حكما وذلك المحذوف المقدر الوجود هو من تتمة الشرط فلهذا ارى الاخيرين لم يتعرضوا لعده قسما آخر ومنهم من يجري على لسانه تسمية هذا الموافق مفهوما ولحنا وفحوى اه وقد عدها المص هنا ستة وفي شرح المحصول سبعة

وقال بعد عدها وهذه العبارات كلها اصطلاحات لعلماء الاصول المتقدمين تركها الامام وقررها التبريزي حتى لا يجهلها من سمعها (واما بيان الثاني) اعني ذكر معاني هاته العبارات فاقول اما مفهوم الموافقة فقد تقدم في صدر الكلام معناه واما مفهوم المخالفة فكذلك واما لحن الخطاب فوقع في معناه خلاف على ما يوخذ من كلام اهل الاصول فقيل معناه هو المفهوم المساوي حكمه لحكم المنطوق ومثاله حرمة احراق مال اليتيم الدال عليه نظر العلة الحكم آية ان الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما فهو اي الاحراق المفهوم مساو لتحريم الاكل المذكور كناية في الاية حيث اطلق الملزوم وهو انما ياكلون في بطونهم نارا واريد لازمه وهو حرمة الاكل فهو في قوة الصريح ووجه المساواة ان علة الحكم وهي الاتلاف فيهما على السواء وهذا المعنى الذي ذكرناه سابقا للحن ذكره ابن السبكي وهو مبني على ما صرح به من ان مفهوم الموافقة الذي دخل تحت اللحن يكون اولى ومساويا ويخص المساوي باسم اللحن وقيل معنى اللحن هو المفهوم الذي حكمه اولى من المنطوق وهذا هو الذي ذكره الشيخ ابن الحاجب واشار اليه المص بقوله وقيل هو فحوى الخطاب وهو مبني على حصر مفهوم الموافقة في الاولى وهذا هو الذي يدل عليه كلام المص ويسمى ذلك الاولى باسمين لحن الخطاب وفحواه والمساوي يسمى مفهوم مساواة وهو واسطة ليس مفهوم موافقة ولا مفهوم مخالفة ومثاله فلا تقل لهما اف فالضرب اولى من تحريم التافيف المنطوق لاشدية الضرب من التافيف في الايذاء وقيل معنى اللحن فهم التعليل من اضافة الحكم الى الوصف المناسب ومثاله قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا فانه كما فهم وجوب القطع وهو المنطوق فهم كون السارقة علة للحكم غير منطوق به وهذا المعنى ذكره الشيخ الغزالي في المستصفى وعليه يكون اللحن مرادفا للايماء الذي سيذكر بهذا المعنى وقيل هو دلالة اللفظ التزاما على مالايعلم الحكم الابه وان كان اللفظ لا يقتضيه وضعا نحو فاوحينا الى موسى ان اضرب بعصاك البحر فانفلق وهذا المعنى حكاه المازري في شرح البرهان عن بعض الاصوليين وعبر عليه بما علم

من المجازوفات المقدرة واشار الى هذا المعنى ابن عاصم في مهيع الاصول بقوله:

لحن الخطـاب معمل للعلمـاء   من ليس للظاهر منهـم انتمى
لانه تقـديرشيء قـدحـذف   قام بـه المعنى وزال اذ عرف

وهو الذي صدر به المص هنا وقيل هو اثبات نقيض حكم المنطوق به للمسكوت فهو مرادف على هذا المعنى لمفهوم المخـالفة حكى هـذا المعنى المص في شرح المحصول نقلا عن القاضي عبدالوهاب وابي الوليد الباجي ثم قال ان المعاني الاصطلاحية مناسبة للمعنى اللغوي لان فيهـا اشعار من غير تصريح وهو المعنى اللغوي واما فحوى الخطاب فهو المفهوم الذي حكمه اولى من المنطوق فمعناه متحد مع اللحن على ما هو القيـل الثاني فيه واما دليل الخطاب فهو مفهوم المخالفة قال ابن عاصم في مهيع الاصول

فصـل وما سمـاه من تقـدما   باسم الدليل في الخطاب وهوما
يثبت للمسكوت عنـه مطلقـا   نقيض حكم مابه قـد نطقـا
فـانه المفهـوم ذو المخـالفة   ومالك حـج به من خالفـه
والشـافعي مثـله قـال بـه   فخـالف النعمـان في مذهبه

واما تنبيه الخطاب فهو مفهوم الموافقة عند القاضي عبدالوهاب والباجي واما مفهوم الخطاب فهو مفهوم الموافقة واما دلالة الاقتضاء فهي المقدر الذي لايدل عليه اللفظ ولا يكون منطوقا به لكن يتوقف عليه المنطوق وتوقفه عليه اما من حيث صدقه واما من حيث الصحة العقلية واما من حيث الصحـة الشرعية مثال الاول قوله عليه الصلاة والسلام كما في مسند الحافظ ابي القاسم التميمي رفع عن امتي الخطا والنسيان ولو لم يقدر المواخذة ونحوها لكان كاذبا لانهما لم يرفعا وجعل المازري في المعلم من ذلك قوله عليه الصلاة والسلام لذي اليدين كل ذلك لم يكن اي في ظني واعتقادي ومثال الثاني حرمت عليكم امهاتكم فانه يقتضي اضمار الوطء اي حرمت عليكم وطء امهاتكم لان الامهات عبارة عن الاعيان والحكم لايتعلق بالاعيان بل لا يعقل تعقلها الا بافعال المكلفين فاقتضى اللفظ فعلا وصار ذلك هو الوطء من بين سائر الافعال بعرف الاستعمال كذا مثل الشيخ الغزالي لما تتوقف

عليه الصحة العقلية ثم قال ويقرب منه قوله واسال القرية اي اهل القرية لانه لابد من الاهل حتى يعقل السوءال ومثال الثالث قول القائل اعتق عبدك عني فانه عند بعض العلماء يتضمن الملك للملتمس وان لم يتلفظ به لانه من ضرورة صحة المتلفظ به شرعا اذ لايكون الولاء عنده الا للمعتق المالك واما مالك رحمه الله فانه لايرى ذلك ويرى ان الولاء انتقل له بالسنة بدليل صحة العتق عن الميت وهو لايملك واما دلالة الاشارة فهي دلالة اللفظ عن المعنى الذي لم يقصد من اللفظ بالذات ولا يتوقف عليه الصدق او الصحة وقال حجة الاسلام في معناها هي ما يتبع اللفظ من غير تجديد قصد اليه فكما ان المتكلم قد يفهم باشارته وحركته في اثناء كلامه مالايدل عليــه نفس اللفظ فيسمى اشارة فكذلك قد يتبع اللفظ ما لم يقصد له ويتنبه به ومثاله فهم باب مدينة العلم سيدنا علي رضي الله عنه من قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين مع قوله تعالى وحمله وفصاله ثلاثون شهرا ان اقل الحمل ستة اشهر ونهى سيدنا علي رضي الله عنه سيدنا عمر رضي الله عنه لما امر برجم من ولدت لستة اشهر وبين له المستند فرجع سيدنا عمر لقوله وقال في هاته القضية لولا علي لهلك عمر ومثاله ايضا استدلال الشافعي رضي الله عنه في تنجيس الماء القليل بنجاسة لا تغيره بقوله عليه السلام اذا استيقظ احدكم من نومه فلا يغمس يده في الاناء حتى يغسلها ثلاثا فانه لايدري اين باتت يده اذ قال لولا ان يقين النجاسة ينجس لــكان توهمه لايوجب الاستحبــاب ووقع خلاف في دلالة الاشارة المعبر عنها باشارة النص على حكم شرعي مستقل غير راجع الى المعنى الاصلي المقصود بالسوق فمن قائل بحجيتهــا كالشافعية والحنفية والامام مالك غير قائل بذلك وتحرير محــل النزاع ان للكلام جهتين من حيث دلالته على المعنى الاصلي المقصود بالسوق وثانيهما مــن حيث دلالتــه على المعــنى التبعي الغيــر المقصــود بالســوق امــا جهة المعنى الاصلي فلا اشكال في جهة اعتبارها في الدلالة على الاحكام واما من جهة المعنى التبعي فهل يصح اعتبارها في الدلالة على الاحكام من حيث يفهم منها معاني زائدة على المعنى الاصلي محل تردد واختلاف بين

العلماء فمنهم المصحح ومنهم المانع وجنح الشاطبي في الموافقات الى ان الصواب القول بالمنع وان ابيت الاالبسط واقامة وزن المسالة بالقسط فعليك بمراجعة المسالة الخامسة من النوع الثاني من كتاب المقاصد من الموافقات واما الايماء فقال حجة الاسلام الغزالي في المستصفى هو فهم التعليل من اضافة الحكم الى الوصف المناسب كقوله تعالى ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم اي لبرهم وفجورهم وكذلك قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا وتجري الزانية والزاني فاجلدوا فانه كما فهم وجوب الجلد والقطع على السارق والزاني وهو المنطوق فهم كون السرقة والزنا علة للحكم وكونه علة غير منطوق به لكن سبق الى الفهم من اشارة اضافة الحكم الى الوصف هذا ملخص ما اطلعنا عليه في كتب الاصول من معاني هاته العبارات الدائرة في هذا الفصل واما بيان الثالث وهو الاختلاف في بعض العبارات بين اهل الاصول في اي جنس تدخل فحاصل القول في ذلك انهم اختلفوا في بعض العبارات السابقة هل هي داخلة في المنطوق اوهي داخلة في المفهوم وفي بعض العبارات هل هي داخلة في مفهوم الموافقة او في مفهوم المخالفة اما العبارات المختلف في دخولها تحت المنطوق او تحت المفهوم فهي دلالة الاقتضاء والايماء والاشارة فقيل انها داخلة في المنطوق الغير الصريح وهذا هو الذي صرح به الشيخ ابن الحاجب في مختصره وتبعه الجلال السبكي في جمع الجوامع وهذا الذي درجا عليه هو المشهور بين اهل الاصول وان قال السعد في الحواشي العضدية غير مرتضى لصنيع مصنفه في هذا ما نصه والفرق بين المنطوق الغير الصريح والمفهوم محل تامل وعليه فلا تذكر في الكلام على المفهوم وقيل انها داخلة في المفهوم وهذا هو الذي يقتضيه كلام الشيخ الغزالي في المستصفى حيث ذكرها في الفن الثاني في المفهوم من القطب الثالث في كيفية استثمار الاحكام من ثمرات الاصول ولم يذكرها في الفن الاول في المنطوق من ذلك القطب وكذلك صاحب الحاصل ادخل دلالة الاقتضاء والاشارة في المفهوم وتبع صاحب المنهاج اصله وتبع المص الغزالي في دلالة الاقتضاء فلنا عدها في

فصل المفهوم واما الامدي فلم يجعل الثلاثة داخلة لا في المنطوق ولا في المفهوم ثم هي على فرض دخولها في المفهوم الظاهر من كلامهم وان لم اره منصوصا ويمكن استفادته من كلام المص هنا في الشرح انها واسطة بين مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة كما صرحوا بذلك في المفهوم المساوي عند من يحصر مفهوم الموافقة في الاولى واما بعض العبارات المختلف في دخولها تحت مفهوم الموافقة او تحت مفهوم المخالفة او هي واسطة فهو اللحن فقيل انه داخل تحت مفهوم الموافقة وذلك على القيل الاول في معناه والثاني وقيل انه داخل تحت مفهوم المخالفة وذلك على القيل الخامس في معناه الذي نقله المص في شرح المحصول عن القاضي عبدالوهاب وابي الوليد الباجي واما على القيل الثالث والرابع فهو واسطة بين المفهومين لمساواته في الثالث الايماء وفي الرابع لدلالة الاقتضاء اللذين هما واسطة وتنبيه الخطاب هو داخل تحت مفهوم الموافقة عند القاضي وتحت مفهوم المخالفة عند غيره فتلخص ان لمفهوم الموافقة ثلاثة الفاظ باتفاق وواحد على خلاف فاما الثلاثة فهي فحوى الخطاب وتنبيه ومفهومه واما اللفظ المختلف فيه فاللحن وان لمفهوم المخالفة لفظين واحد باتفاق وهو دليل الخطاب وواحد مختلف في دخوله وهو اللحن وان دلالة الاقتضاء والايماء والاشارة واسطة بين المفهومين وهذا ابناء على راي من يرى دخولها في المفهوم ومثلها ما وافق معناها وهو اللحن بالمعنى الثالث والرابع هنا واما نقل المذاهب وسبب الاختلاف فسياتي ذكره في موضعه من الباب الحادي عشر من هذا الكتاب (قوله هو مفهوم المخالفة الخ) وقع خلاف بين العلماء في الاحتجاج بمفهوم المخالفة بعد اتفاقهم على الاحتجاج بمفهوم الموافقة الذي هو دلالة النص عند الحنفية ولم يخالف في ذلك الا بعض اهل الظاهر كما قاله المازري في شرح البرهان فاعتبره مالك والشافعي وبعض اصحابهما ونقل اعتباره عن مالك غير واحد وانكر المازري في شرح البرهان نسبة اعتبار مفهوم المخالفة الى مالك وقال ما استدلوا به على قوله به من انه استدل على ان الخيل لا توءكل بقوله تعالى والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينه

وقال الباجي دليل الخطاب هو مفهوم المخالفة وهو اثبات نقيض حكم

فذكر منافعها من ركوب وزينه ولم يذكر الاكل ففيه نظر لاحتمال ان يكون تعلق بالاية لاجل انها وردت مورد الامتنان فلو كان الاكل مباحا لا متن به لانه من اعظم النعم التي يمتن بها فلايكون هنا الاستدلال منه اقتصارا على ان المسكوت عنه بخلاف المنطوق لاجل هاته القرينة التي اشرنا اليها اه واعتبر مفهوم المخالفة ايضا الشيخ ابو الحسن الاشعري وغيرهم واحتجوا على ذلك بمسالك تسعة ونفاه الحنفية باقسامه في كلام الشارع كما صرح بذلك الكمال ابن الهمام في تحريره ونفاه ابو حنيفة في الشرع وغيره من الخبر وغيره وبذلك قال قوم من الشافعية منهم حجة الاسلام الغزالي فقد نقل ادلة من نفاه وهي اربعة وايدها ونقل مسالك من اثبته وزيفها وسنبسطها لك عند تعرض المص في الباب الحادي عشر في تبيين الخطاب الى بعض ادلة من اثبت مفهوم المخالفة واعلم ان من يقول بمفهوم المخالفه يقول انه لا يتحقق وتوجد حقيقته فيترتب على ذلك الاحتجاج به الا بشروط الاول ان لا يكون المسكوت ترك الخوف بسبب ذكره بالموافقة فلا يكون المفهوم ح معتبرا لان الباعث على التخصيص ثابت مثال ذلك قول قريب العهد بالاسلام لعبده بحضور المسلمين تصدق بهذا على المسلمين ويريد وغيرهم وتركه خوف ان يتهم بالنفاق ونحو الخوف الجهل بحكم المسكوت نحو قولك في الغنم السائمة زكاة وانت تجهل حكم المعلوفة ولا يخفى ان الجهل والخوف انما يتصوران في غير الله تعالى الثاني ان لا يكون المذكور خرج للغالب فانخرج لم يحتج به كما في قوله تعلى وربائبكم اللاتي في حجوركم فان الغالب كون الربائب في حجور الازواج اي في تربيتهم فلا تدل الاية على انها اذا لم تكن في الحجر لا تكون محرمه وهذا هو مذهب جمهور العلماء وحكى الجلال المحلي عن الغزالي فيما يحكيه عن داود ان البعيدة عن الزوج لا تحرم عليه ونحوه حكى ابن عطية عن علي ابن ابي طالب رضي الله عنه وما حكاه عن امام الحرمين انه ذكر في النهاية عن مالك ان الربيبة الكبيرة وقت زواج الام لا تحرم وقوله ان مالكا لم يستمر عليه قال عليه المحقق حلولو في الضياء اللامع لا اعرف لاهل المذهب نقلا ثم اعلم ان الوصف اذا خرج مخرج

الغالب ظاهر كلام المص في هذا الكتاب كما سياتي في الباب الحادي عشر وفي الذخيرة انه لا يحتج به اجتماعا وهو غير صحيح لثبوت الخلاف عن الامام وعز الدين فقد نقل ولي الدين عن عز الدين ان القاعدة تقتضي ما قال الشافعي وان الوصف اذا خرج مخرج الغالب يكون له مفهوم بخلاف ما اذا لم يكن غالبا لان الوصف الغالب عن الحقيقة تستقل العادة بثبوته لتلك الحقيقة ولا يكتفي المتكلم بدلالة العادة فاذا ذكره فانما يذكره ليدل على سلب الحكم عما عداه فاذا لم تكن عادة فقد يقال ان غرض المتكلم بتلك الصفة افهام السامع لثبوتها لهاته الحقيقة واجاب عن ذلك المص بان الوصف اذا كان غالبا كان ملازما لتلك الحقيقة في الذهن فذكره اياه مع الحقيقة عند الحكم عليها انما هو لحضوره في ذهنه لا لتخصيص الحكم به بخلاف غير الغالب الثالث من الشروط ان لا يكون المذكور صرح به لسوءال عنه كما لو سئل صلى الله عليه وسلم هل في الغنم السائمة زكاة فقال في الغنم السائمة زكاة الرابع ان لا يكون مذكورا لحادثة تتعلق به كما لو قيل بحضرته صلى الله عليه وسلم لفلان غنم سائمة فقال ما سبق الخامس ان لا يكون مذكورا للجهل بحكمه دون غيره كان خاطب صلى الله عليه وسلم من جهل حكم الغنم السائمة دون المعلوفة فقال ما سبق وبالجملة فالضابط في ذلك كما قال الامدي انه لا يتحقق فيحتج به الا حيث لم يظهر للتخصيص بالذكر فائدة غير نفي الحكم عما عدى المذكور وبهذا ظهر اندفاع ما ذكره صدرا لشريعة في توضيحه حيث ذكر اربعة شروط مما ذكروها ثم قال ان موجبات التخصيص لا تنحصر في تلك المذكورات نحو الجسم الطويل العريض العميق يتحيز فان شيئا من الاربعة المذكورة لا توجد في هذا المثال ومع ذلك لا يراد منه نفي الحكم عما عداه الخ ما ذكروه من مادة النقض ووجه الاندفاع ظاهر وانما كان شرط تحقق مفهوم المخالفة انتفاء فائدة للتخصيص بالذكر كالامور السابقة وغيرها لانها فوائد ظاهرة وهو فائدة خفية فاخر عنها (قوله وهو عشرة انواع الخ) قال ابن عاصم في مهيع الاصول

فصل وذا المفهوم في تسع ورد في الشرط والعلة ثم في العدد

المنطوق به للمسكوت عنه وهو عشرة انواع مفهوم العلة نحو ما اسكر فهو

والوصف والغايــةوالــزمــان ثــم في الاستثنــاء والمــكــان

والحصر الخ ولم يذكر العاشر وهو مفهوم اللقب لضعفه والحقــه بعــد بقوله . وزيد للدقاق مفهوم اللقب الخ وقال المازني في شرح البرهان وحصر الشافعي مفهوم المخالفة في خمس وجوه فذكر الحد والعدد والصفة والزمان والمكان فاشار ابو المعالي الى ان العبارة عن جميعها بالصفة يعم هذا التفصيل الذي فصله لان المعدود والمحدود موصوفان بعدهما وحدهما وظرف الزمان والمكان يقدر فيهما الصفة فاذا قلت زيد في الدار فالمراد كائن في الــدار واذا قلت القتال يوم الجمعة فالمراد واقع فيها والكون والوقوع وصفــان اهـ وانما عبر من عبر عن كل نوع منها باسم على هذا لرفــع اللبس كمــا في الضياء والى هذا يشير الجلال السبكي في جمع الجوامع بقوله وهو اي مفهوم المخالفة صفة (قوله نحو قوله عليه الصلاة والسلام في سائمة الغنم الخ)روى الحديث بتقديم السائمة على الغنم وتاخيرها ومعناه ثابت في حديث البخاري وهو وفي صدقة الغنم في سائمتها اذا كانت اربعين الى عشرين ومائة شاة الخ وعلى كلا الروايتين يستشهد به في هذا المقام لان اخذ مفهوم الصفــة لا فرق فيه بين تقديم الصفة وتاخيرها واما لو اقتصر على مجرد السوم وقيل في السائمة زكاة ان روي فليس من الصفة على ما استظهر ابن السبكي لاختلال الكلام بدونه فليس القصد به ح التقييد حتى يعتبر له مفهوم وقيل ان مجرد السائمــة من الصفة لدلالته على السوم الزائدعلى الذاتويوءخذ من كلام ابن السمعاني ان الجمهور على الثاني حيث قال الاسم المشتق كالمسلم والكافر يجــري مجرى المقيد بالصفة عند الجمهور ومبنى الخلاف على ان المعتبر مجرد الصفة او مجموع الامرين وعلى هذا المبني فرع المص الفرع الثاني من البــاب الحادي عشر في دليل الخطاب وهو ان المنفي عن محليه الزكاة في المثالين الأولين هــل هو غير سائمــة الغنم فقط وهــو معلــوفة الغنــم بنــاء على اعتبار الامرين او غير مطلق السوائم وهو معلوفة الغنم وغير الغنــم بنــاء على اعتبار مجرد الصفه والاول رجحه الامام الرازي وغيره والى هذا اشار ابــن السبكي بقوله وهل المنفي غير سائمتها او غير مطلق السوائم قولان (قولــه

حرام ومفهوم الصفة نحو قوله عليه الصلاة والسلام في سائمة الغنم الزكاة

والفرق الخ) هذا الكلام اتى به جوابا عن سوءال مقدر كما ذكره المص بعد في الشرح وحاصل السوءال ان في الجمع بين مفهوم العلة ومفهوم الصفة تكرارا لان علل الاحكام صفات فاجاب بان بين العلة والصفة عموما وخصوصا مطلقا والصفة اعم والجمع بين الشيئين الذين بينهما العموم والخصوص المطلق ليس من التكرار لان بزيادة العام فالصورة الذي عم بها يرفع التكرار وبيان ذلك ان قولك في الغنم السائمة زكاة فالصفة في هذا المثال وهي السوم ليست علة لهذا الحكم والا لوجبت في الوحشي وانما وجبت لنعمة الملك وهي مع السوم اتم منها مع العلف فالصفة في هذا المثال ليست علة بل متممة للعلة فانفردت الصفة عن العلة وصح ان يقال كل علة صفة وليست كل صفة علة (قوله ومفهوم الغاية الخ) اختلف في الغاية فقيل منطوق اي بالاشارة وهو مذهب القاضي ابي بكر وقيل مفهوم وهو الذي عليه الجمهور وهو الحق (قوله ومفهوم الحصر الخ)سياتي تفصيله في الفصل بعد هذا (قوله ومفهوم الزمان الخ) مثل لهذا النوع بقوله تعلى الحجم اشهر معلومات وقال المص في الذخيرة قوله تعلى الحجم اشهر معلومات مبتدا وخبر فيجب ان يرجعا لعين واحدة والاشهر زمان والحكم ليس بزمان فتعين حذف احد مضافين تقديره زمن الحج اشهر معلومات او الحجم ذو اشهر معلومات فيتحد المبتدا او الخبر في الزمان او الفعل ثم المبتدا يجب ان يكون محصورا في الخبر فيجب انحصار الحكم في الاشهر فيكون الاحرام قبلها غير مشروع وهو قول الشافعي وجوابه ان الاحرام عندنا شرط لانه نية الحكم المميزة له والمميز يجب ان يكون خارجا عن حقيقة الماهية فيجوز تقدمه ويكون المحصور في الاشهر هو المشروط (قوله ومفهوم المكان الخ) مثله الفهري بقوله تعلى وانتم عاكفون في المساجد وقال في الضياء واختلف الفقهاء في اشتراط الاعتكاف في المساجد لكن الظاهر عدم اخذ الاشتراط من الاية لان الحكم انما خرج في سياق فلا يحتج به في غيره على الصحيح ومثل ولي الدين مفهوم الحال بالاية والمعنى لا تباشروهن حالة العكوف في المساجد (قوله ومفهوم العدد الخ) فرق تقي الدين وتاج الدين السبكي بين مفهوم العدد ومفهوم المعدود فان العدد شبه

والفرق بينهما ان العلة في الثاني الغنى والسوم مكمل له وفي الاول العلة عين المذكور ومفهوم الشرط نحو وان كن اولات حمل ومن تطهر صحت صلاته ومفهوم الاستثناء نحو قام القوم الا زيدا ومفهوم الغاية نحو اتموا الصيام الى الليل ومفهوم الحصر نحو انما الماء من الماء ومفهوم الزمان نحو سافرت يوم الجمعة ومفهوم المكان نحو جلست امام زيد ومفهوم العدد نحو قوله تعالى « فاجلدوهم ثمانين جلدة » ومفهوم

الصفة لان قوله في خمس من الابل شاه في قوة قولك ابل خمس شياه واما مفهوم المعدود فنحو قوله عليه الصلاة والسلام احلت لنا ميتتان ودمان ولم يذكر فيه امرا زائدا يفهم منه انتفاء الحكم عما عداه فصار كاللقب (قوله ومفهوم اللقب الخ) قال المازري لم يقل بهذا النوع من مثبتي دليل الخطاب الا ابن خويز منداد من اصحابنا والدقاق من اصحاب الشافعي اهـ وكذا قال به الصيرفي من الشافعية وبعض الحنابلة وهو التعليق على مجرد اسماء الذوات نحو على زيد حج اي لا على عمرو ويلحق باسماء الذوات اسماء الاجناس نحو في النعم زكاة على ما نقله المص على التبريزي قال المازري واشير الى ان مالكا رضي الله عنه يثبته لاجل استدلاله في المدونة على ان الاضحية اذا ذبحت ليلا لا تجزي بقوله تعلى ليذكروا اسم الله في ايام معلومات على ما رزقهم من بهيمة الانعام وقال في المدونة فذكر الايام ولم يذكر الليالي اهـ وجعله ابن رشد في المقدمات من مفهوم الزمان وقال المص في فروقه في الفرق الحادي والستين ما حاصله الفرق بين مفهوم اللقب لم يقل به الا الدقاق وبين غيره قال به جمع كثير كمالك الشافعي وغيرهما ان مفهوم اللقب تعليق الحكم على اسماء الاعلام وما الحق بها من اسماء الاجناس والعلم نحو اكرم زيدا او اسم الجنس نحو زك عن الغنم لا اشعار فيه بالعلة لعدم المناسبة بخلاف مفهوم الصفة ونحوه فيه رائحة التعليل واذا كانت هذه الاشياء مشعرة بالتعليل عند المتكلم بها والقاعدة ان عدم العلة علة لعدم المعلول فيلزم في صورة السكوت عنه عدم الحكم لعدم علة الثبوت فيه ولما لم يكن للاعلام والاجناس اشعار بالعلية فلا يكون عدمها من صورة السكوت علة لشيء لانه ليس عدم علة فلايلزم عدمالحكم فيصورة السكوت عنه اهـ ثم اعلم ان هاته الانواع المذكورة بدليل الخطاب مرتبة في القوة فاعلى المفاهيم مفهوم الحصر بالنفي والاستثناء نحو لا عالم الا زيد ويليه الغاية لقوتها حتى قيل انها منطوق وفي رتبة الغاية انما ويلي الغاية الشرط فضعفه بالنسبة اليها اذ لم يقل احد انه منطوق ويليه الحصر بضمير الفصل ويليه الصفة المناسبة كالغنم العفراء اي يعلو بياضها حمرة للقول بانها منطوق ويليه

اللقب وهو تعليق الحكم على مجرد اسماء الذوات نحوفي الغنمالزكاة وهو اضعفها وتنبيه الخطاب هو مفهوم الموافقة عند القاضي عبد الوهاب وكلاهما فحوى الخطاب عند الباجي فيترادف تنبيه الخطاب وفحواه ومفهوم الموافقة لمعنى واحد وهو اثبات حكم المنطوق به للمسكوت عنه بطريق الاولى كما ترادف مفهوم المخالفة ودليلالخطاب

مطلق الصفة ويليه العدد وفائدة هذا الترتيب تظهر عند التعارض فاذا تعارض مفهوم الغاية والشرط قدم الاول وكذا اذا تعارض مفهوم الشرط والصفة قدم الشرط وقس الباقي وسياتي الحديث على التعارض في الباب الثامن عشر في التعارض والترجيح وتبسط هنالك (قوله ومفهــوم الموافقة نوعان الخ) والنوعان الاول منهما اثباته في الاكثر اي الاشد فان الضرب المفهوم تحريمه من الائة اكثر واشد في الايذاء من المنطوق وهو التافيف والثاني ان يكون اقل كمية من المنطوق به بحيث يكون داخلا فيه وهذا كالدينار فانه داخل في القنطار فاذا وصفوا باداء القنطار فاداء الدينار اولى واختلفوا في مفهــوم الموافقة فكثير من العلماء ومنهم المصن هنا وكثير من علماء الحنفية انه مفهوم ليس بقياسي ولا منطوق وقيل دلالته قياسيه اي بــطريق القياس الاولى او المساوي المسمى بالجلي وهذا مذهب الشافعي والامامين امام الحرميــن والامام الرازي قال المازري في شرح البرهان ورد هذا بان سامع هذا الخطاب يفهم منه النهي عن الضرب وان لم ينظر في طرق القياس ويوءمر بذلك وان لم يوءمر بالتعبد بالقياس وقيل لفظيه بطريق المنطوق فقال الغزالي والامدي من قائلي هذا القول فهمت من السيــاق والقرائن لا من مجرد اللفظ فلولا دلالتها في اية الوالدين على ان المطلوب بها تعظيمهما واحترامها ما فهم منها من منع التافيف منع الضرب اذ قد يقول ذو الغرض الصحيح لعبـــده لا تشتم فلانا ولاكن اضربه فهي عندهما مجازية من اطلاق اسم الاخص على الاعم فقد اطلق اللفظ الدال على المنع من التافيف في اية الوالدين الــذي هــو الاخص واريد المنع من الايذاء الذي هو اعم وقرينة هذا التجوز المقام وقيل نقل اللفظ الدال على الاخص الى الاعم عرفا فصار يفهم مــن النهي عــن التافيف النهي عن الضرب في العرف بلا قرينة فتلخص ان القائلين بان دلالة المفهوم لفظية اختلفوا فقيل انها مجازية وقيل حقيقة عرفية وعليهما فتكون حرمة الضرب من منطوق الاية لا من مفهومها (قوله فلذلك قال القاضي عبدالوهاب الخ) اي ولاجل كون اللحن في اللغة افهام الشيء من غير تصريح الموءذن بالخفاء قال القاضي عبد الوهاب ان اطلاق اللحن اصطلاحا على المعنييــن

وتنبيهه ومفهــوم **الموافقة نوعــان** احدهما اثباته في **الاكثر نحو قوله** تعــالى « فلا تقــل **لهما اف** » فانه يقتضي تحريم الضرب **بطريق الاولى** وثانيهما اثباته في **الاقل نحو قوله** تعالى « ومن اهل الكتــاب من **ان** تامنــه بقنطــار يوءده اليك » فانه يقتضي ثبــوت امانتــه في الدرهم بطريق الاولى) لحن الخطاب اصله في اللغة افهام الشيء من غير تصريح ومنه قوله تعــالى « ولتعرفنهم في لحن القول » اي في فلتات الكــلام من غير تصريح بالنفاق ولدلك قال المامون : ايها الناس لا تضمروا لنا بغضا فانه والله من يضمر لنا بغضــا ندركه في فلتات كلامه وصفحــات وجهه ولحــات عينــه . ومن ذلك قول الشاعر

وحــديث الــذه وهــو ممــا · يشتهي النــاعتــون يــوزن وزنــا
منطــق صــائب وتلحــن احيــا · نا واحلى الحــديث ما كان لحنــا

اي تعريضــا وتشويقــا من غير تصريح وقــال ابن دريد اللحــن الفطنة ومنه قوله عليه الصلاة والسلام ولعل بعضكم ان يكون الحن بحجته من بعــض اي افطن لهــا قال ابن يونس : ذكر اهــل اللغــة اللحن باسكان الحاء انه الخطا وبفتحهــا الصواب وقال عبدالحق في النكت اللحن من اسماء الاضــداد للصواب والخطا فلذلك قال **القاضي عبدالوهاب** ههنا . اللغة تقتضي الاصطلاحين . واما دلالة الاقتضاء فمعناها ان المعنى يتقضاها لا اللفظ حتى قال جمــاعة فى ضابطها انها **دلالة اللفظ على ما** يتوقف عليه صدق المتكلم فان قوله تعــالي « فانقلق » انمــا ينتظــم بالاضمار المذكورة وكــذلك قولــه تعالى « واني مرسلة اليهم بهــدية

اعني اطلاقه على دلالة الاقتضاء وهي المحذوف الذي يطلبه المعنى وعلى فحوى الخطاب الذي حكمه اولى من المنطوق موافق للغة لوجود الخفاء في المعنيين الاصطلاحيين كما لا يخفى (قوله لا يتقاضاها منطوق ولا مفهوم الخ) يوءخذ منه ان دلالة الاقتضاء واسطة بين المفهومين اعني مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة وان دخلت في المفهوم بالمعنى اللغوي المقابل للمنطوق في العبارة وهذا الماخوذ هو الذي يقتضيه ذكره لدلالة الاقتضاء في هذا الفصل الذي تحدث فيه على المفهوم ويمكن ان يجري كلامه على ما قاله الامدي من ان دلالته الاقتضاء ليست داخلة في المنطوق ولا في المفهوم لاكن السياق لا يساعد (قوله احتراز مما توهمه الشيخ ابن ابي زيد الخ) اصل الاستدلال لابن عبد الحكم والرد الذي ذكره المص هنا وفي فروقه في الفرق الموفى ستين اصله للمازري في شرح التلقين كما نقل ذلك العلامة ابن ناجي في شرح المدونه في كتاب الجنائز ونصه واستدل ابن عبد الحكم على وجوبها بقوله تعلى ولا تصل على احد منهم مات ابدا قال اللخمي وليس بحسن لان النهي عن الشيء امر بضده اذا كان له ضد واحد كالنهي عن الفطر امر بالصوم والامر بالصوم نهي عن الفطر وليس كذلك اذا كان له اضداد فضد المنع من الصلاة على المنافقين اباحة الصلاة على الموءمنين والندب والوجوب فليس له ان يحمل الصلاة على الوجوب دون الاباحة والندب الا انه لم تختلف الامة ان الناس مامورون بالصلاة على موتاهم وانهم لا يسعهم ترك ذلك المازري وهذا الذي قاله هفوة لا يقع فيها حاذق يعلم الاصول ولاكنه حفظ منه اشياء ربما وضعها في غير محلها ولقد كنت خاطبته في مواضع منها فرايته انحرف فيها عن اغراض اصلها فربما اظهر قبولا لذلك وربما استثقله ومن المواضع هذا فانه مثل مرة الضد بنقيض الفعل ومرة بنقيض الحكم فالاولى من قاعدة الامر بالشيء نهي عن ضده والثاني من قاعدة المفهوم وشرط الاول اتحاد متعلق الحكمين فيوءخذ بها من النهي عن الصلاة عن المنافقين الامر بضد الصلاة بالنسبة اليهم كالجلوس والكلام والاضطجاع ونحوه مما ينافي الصلاة والثاني تعدد المتعلق ومسالتنا من الثانية لا من

فناظرة بم يرجع المرسلون » الى قوله تعالى « فلما جاء سليمان » فمجيء الرسول الى سليمان عليه الصلاة والسلام فرع ارساله فيتعين ان يضمر فارسلت رسولا فلما جاء سليمان فلذلك قلت ان المعنى يقتضيه دون اللفظ بخلاف دليل الخطاب وفحواه اللذين هما مفهوم المخالفة ومفهوم الموافقة اللفظ يتقاضاهما بمفهومه بخلاف المثل المذكورة لا يتقاضاها منطوق ولا مفهوم بل المعنى فقط وانتظامه . وفحوى الخطاب معناه مفهومه تقول فهمت من فحوى كلامه كذا اي من مفهومه فوضع العلماء ذلك لمفهوم الموافقة فهذه الالفاظ وضعها بازاء هذه المعاني المذكورة ههنا اصطلاحي لا لغوي وقولي في مفهوم المخالفة انه اثبات نقيض حكم المنطوق به للمسكوت عنه احترازعما توهمه الشيخ ابن ابي زيد وغيره فاستدلوا بقوله تعالى ولا تصل على احد منهم مات ابدا على وجوب الصلاة على اموات المسلمين بطريق المفهوم وقالوا مفهوم التحريم على المنافقين الوجوب في احق المسلمين وليس كما زعموا فان الوجوب هو ضد التحريم والحاصل في المفهوم انما هو سلب ذلك الحكم المرتب في المنطوق وعدم التحريم اعم من ثبوت الوجوب فاذا قال الله تعالى حرمت عليكم الصلاة على المنافقين فمفهومه ان غير المنافقين لا تحرم الصلاة عليهم واذا لم تحرم جاز ان تباح فان النقيض اعم من الضد وانما يعلم الوجوب اوغيره بدليل منفصل فلذلك يتعين ان لا يزاد في المفهوم على اثبات النقيض ويعرض بين مفهوم العلة والصفة جواب عن سوءال مقدر وهو ان علة الاسكار صفة فقولي بعد ذلك مفهوم الصفة تكرار بغير فائدة فاردت ان

الاولى واليه اشار الشيخ محمد والبغداديون وتقرير تعقبه على القواعد ان مقتضى المفهوم ثبوت نقيض الحكم المنطوق به له ونقيض النهي اعم من الوجوب والندب والاباحة لايقال الاباحة منفية اجماعا فتعين الطلب لانه تمسك بالاجماع والمدعى النص وحده ولان الطلب اعم من الوجوب وهو المدعى اه ببعض بيان فهذا الكلام صريح في ان اصل الاستدلال لابن عبد الحكم وفي ان الرد الذي ذكره المص اصله للمازري وملخصه ان الاستدلال بالاية على الوجوب مبناه اهمال ما تقتضيه قاعدة مفهوم المخالفة من اثبات نقيض الحكم المنطوق به للمسكوت لا الضد هنا وقد نقل عالم الديار التونسية الذي اشتهر بالعلم والصلاح في جميع الاقطار والنواحي شيخ الشيوخ سيدي ابراهيم الرياحي في حواشيه على شرح الفاكي كلام الشهب المص في الفروق في قاعدة اخذ مفهوم المخالفة من انه اثبات النقيض لا الضد ورده على الشيخ ابن ابي زيد وهو طبق ما هنا وقال بعده وهو كلام نفيس الا ان اعتراضه على الشيخ ابن ابي زيد غير صحيح وذلك لان الشيخ لم يسلك الا طريق اثبات النقيض في مفهوم النهي ونقيض النهي هو الامر وعكسه كما ان نقيض الايجاب هو السلب وعكسه وان كان التناقض في الاصطلاح المنطقي خاصا بالخبر فقد يطلق عندهم النقيض على الرفع فيقولون نقيض كل شيء رفعه وح يكون مفهوم لاتصل على المنافقين صل على غيرهم ولا نزاع انهم المؤمنون مع ان الامر للوجوب حقيقة وذلك عين ما قاله الشيخ وليس مفهومه عدم تحريم الصلاة على المؤمنين كما زعمه القرافي وانما ذلك مفهوم حرمة الصلاة على المنافقين وهو ليس معنى الاية ولاساريا له ولو كانت العبارتان متساويتين كما يتبادر الى الذهن بدون إمعان النظر لكان حرمة كذا امر بضده كما ان النهي عن الشيء امر بضده على ما علم في علم الاصول والتالي ضروري البطلان فالعبارتان غير متساويتين فليس مفهوم احداهما هو مفهوم الاخرى ويؤيد استنباط الشيخ قاعدتان اخريتان احداهما ما تقدمت الاشارة اليه من ان النهي عن الشيء امر بضده وقد نهت الاية عن الصلاة على المنافقين فتكون امرا بالصلاة على غيرهم والتضاد كما يكون بحسب الذات

يكون بحسب المتعلق كما هنا فليتامل وثانيهما القاعدة المشهورة عند اهل البلاغة الموصى بالمحافظة عليها وهي ان مصب الاثبات والنفي والامر والنهي هو القيد الذي اشتمل عليه الكلام ولا شك ان القيد هنا هو منهم فيكون المعنى صل على احد منهم وقد علم ان الامر للوجوب حقيقة وان غير المنافقين هم الموءمنون وذلك عين ما قاله الشيخ وبهذا التحقيق تبين لك جزالة نظره وانه بحق ما كان يلقب بمالك الصغير وان اعتراض القرافي عليه اما قصور او تقصير والله سبحانه وتعلى اعلم اه كلام الشيخ في الحاشية ولي فيه توقف من وجوه اما اولا فقول الشيخ ونقيض النهي هو الامر الخ قد يقال ان نقيض النهي في الاصطلاح هو لا نهي فيصدق بالثلاثة الوجوب والندب والاباحة وانما قال الشيخ ان نقيض النهي هو الامر وذلك لجعله النهي بمثابة النفي والامر بمثابة الاثبات كما يشير اليه ءاخر كلامه وفي هذا الجعل توقف واما ثانيا فقوله احدهما ما تقدمت الاشارة اليه من ان النهي الذي في تحرير كلامه على هاته القاعدة توقف لما سمعت سابقا من رد اللخمي له بان محل القاعدة اذا كان له ضد ما اذا كان له اضداد كما هنا فلاولان هاته القاعدة تقتي اتحاد متعلق الحكمين كما قال المازري وفي هذا المقام متعلق الحكمين متعدد فلا يخرج عن القاعدة القاضية بالاتحاد بل يخرج على قاعدة المفهوم المقتضية للتعدد الموافقة الموجود في الواقع من التعدد واما ثالثا فقوله ان مصب الاثبات والنفي والامر والنهي الخ فيه توقف ايضا اذ المصرح به هو الاثبات والنفي وما الامر والنهي فلم يوجد التصريح بذلك في عباراتهم ويمكن ان يقال ان الشيخ حمل الامر على الاثبات لان مدلوله يرجع له والنهي على النفي لانه كذلك وفي هذا الحمل وقفة فالحاصل ان الذي انتصر به الشيخ لتصحيح احتجاج الشيخ ابن ابي زيد لا يخفى ما فيه من الضعف وان الشيخ في غالب الظن ليس عنه براض كما يوءذن بذلك ان في اكثر نسخ الحاشية في هذا المحل بياض والذي يظهر لي في الجواب عن الشيخ ابن ابي زيد هو ان يقال ان استشهاده مبني على ان الماخوذ في مفهوم المخالفة هو اثبات خلاف الحكم المنطوق به للمسكوت عنه وهو الذي عبر به جمهور

الاصوليين في هذا المقام ومنهم الجلال السبكي في جمع الجوامع حيث قال وان خالف فمخالفه ولا شك ان الخلاف بالمعنى اللغوي اعم من النقيض والضد وفي هاته الاية ياخذ الضد ليتم المقصود من الاستشهاد على الوجوب واما اخذ خصوص النقيض في مفهوم المخالفة فلم ار من صرح به الا الشهاب المص وهو تابع في ذلك للمازري كما سبق وتبعه ابن عاصم في مهيع الاصول حيث يقول

فصل وما سماه من تقدما ... باسم الدليل في الخطاب وهو ما

يثبت للمسكوت عنه مطلقا ... نقيض حكم ما به قد نطقا

فانه المفهوم ذو المخالفة ... ومالك حج به من خالفه

وتبع الشهاب العلامة الشيخ السنوسي فقد صرح بذلك في شرح مسلم واعترض بذلك على الابي حيث اعتبر الضد فيه والزم الامام عياض التعارض في كلامه باعتبار ذلك فارجع الى شرح حديث من كان يؤمن بالله واليوم الاخر فليقل خيرا او ليصمت من صحيح مسلم وقد صرح الابي باعتبار النقيض في المفهوم في شرح مسلم في الكلام على الصلاة على الميت موافقا للمازري وعياض فارجع اليه وصرح به ايضا الكمال ابن الهمام من الحنفية في تحريره والى ما قلناه تشير عبارة الشيخ الصعيدي في حواشي الكفاية في باب صلاة الجنازة حيث قال ودليل الوجوب مفهوم قوله تعلى ولا تصل الاية بناء على ان الذي يفيده المفهوم ضد حكم المنطوق وهو وجوب الصلاة على المومنين لا نقيض الحكم المنطوق به وهو عدم حرمة الصلاة على المومنين اه وان كان في بنائه الاستشهاد بالاية على ان المعتبر في مفهوم المخالفة هو الضد القاضي بان هناك من يعتبر في مفهوم المخالفة الضد بحث وذلك لان المصرح به هو اعتبار الخلاف الذي هو اعم من النقيض والضد لا خصوص الضد وبناء الاستشهاد على اعتبار احد مشمولي الخلاف وهو الضد يتم به المقصود كما لا يخفى على احد وان قلت هذا من كلامه مراد فلا ايراد (قوله وفي كون الاستثناء من باب المفهوم اشكال الخ) تقرير هذا الاشكال ان يقال قد تقرر ان دلالة المفهوم من باب دلالة الالتزام والاتصاف بالعدم في المخرج في الاستثناء مدلول عليه بالمطابقة لا بالالتزام

ابين بالفرق المذكور ان الصفة قد تكون متممة للعلة لا علة فهي اعم من العلة فان الزكاة لم تجب في السائمة لكونها تسوم والا لوجبت الزكاة في الوحوش وانما وجبت لنعمة الملك وهي مع السوم اتم منها مع العلف . وفي كون الاستثناء من باب المفهوم اشكال من جهة ان الا وضعت للاخراج فينبغي ان يكون الاتصاف بالعدم في المخرج مدلولا بالمطابقة فلا يكون مفهوما لان المفهوم

وذلك لان الاوضعت للاخراج وح فيكون الاستثناء من قبيل المنطوق لا المفهوم (قوله وجوابه الخ) حاصل الجواب منع كون الاتصاف بالعدم في المخرج مدلولا عليه بالمطابقة حتى يستشكل كون الاستثناء من المفهوم بل هو مدلول عليه بدلالة العقل وبيانه هو ان يقال ان الذي تقتضيه الا هو الاخراج من المنطوق واما الدخول في العدم فغير لازم من الاخراج وانما دل عليه بدلالة العقل على ان النقيضين لا ثالث لهما فاذا اخرج شيء من احدهما ادخل في الاخر (قوله وكذا القول في مفهوم الغاية الخ) الاستشكال المقرر في كون الاستثناء من قبيل المفهوم قد قرروه في الغاية وتقريره ان تعليق الحكم بالغاية موضوع للدلالة على ان ما بعدها خلاف ما قبلها بالاتصاف بالعدم في المخرج بالغاية مدلول بالمطابقة فلا يكون مفهوما بل يكون من قبيل المنطوق فلذا قال القاضي في التقريب انه من قبيل المنطوق وصرح ذلك صاحب البدائع من الحنفية فقال هو عندنا من قبيل دلالة الاشارة لا المفهوم والجواب عن هذا الاشكال هو الجواب السابق وهو ان يقال لا نسلم ان الغاية موضوعة للدلالة على ان ما بعدها خلاف ما قبلها بل هي موضوعة لمجرد الاخراج وكون ما بعدها خلافا انما استفيد من دليل العقل كما سبق شرحه فهي من قبيل المفهوم ولذا اختار المحققون من المتاخرين كونها من قبيل المفهوم قال الجلال السبكي في جمع الجوامع مسالة الغاية قيل منطوق والحق مفهوم الخ (قوله فعلى هذا يكون منطوقا الخ) قال المص في شرح المحصول تنبيه القول بان الحصر يدل على السلب بطريق المفهوم يتوقف على ان ما في انما ليست للنفي بل المجموع وضع لثبوت الحكم للمنطوق وسلبه عن السكوت واذا قلنا انها للنفي كان النفي مدلولا مطابقه لا مفهوما بطريق الالتزام لان دلاله المفهوم من باب دلالة الالتزام اه وتفصيل المقام ان يقال وقع خلاف في انما اولا هل تفيد الحصر او لا تفيده فالذي صرح به الامدي وابو حيان انها لا تفيده لانها ان المؤكده وما الزائدة فلا تفيد النفي المشتمل عليه الحصر وعلى نفي افادة الحصر ورد حديث مسلم انما الربا في النسيئة اذ ربا الفضل ثابت اجماعا ومن كان يجوز ربا لفضل كابن عباس رضي الله عنه فقد رجع لما

هو من باب دلالة الالتزام وجواب هذا السوال . ان الا وضعت للاخراج من المنطوق ولا يلزم من ذلك دخول المستثنى في عدمه باللفظ بل بدلالة العقل على ان النقيضين لا ثالث لهما وحينئذ يتعين من الخروج من احدهما الدخول في الاخر اما لو فرض لهما ثالث فحينئذ لا يلزم الدخول في العدم بل في ذلك الثالث او في العدم فلا يتعين العدم فحينئذ انما استفدنا الاتصاف بالعدم من جهة دلالة العقل لا من اللفظ فكان الاتصاف بالعدم مدلولا التزاما لا مطابقة وانما المدلول مطابقة هو نفس الخروج من المتقدم اما الدخول في نقيضه فمن جهة العقل وكذلك نقول في مفهوم الغاية واما مفهوم الحصر فقد نقل ابو علي في المسائل الشيرازيات ان ما في انما للنفي وان النفي في المسكوت بها فعلى هذا يكون منطوقا لا مفهوما وهو الذي يقوي في نفسي هذا اذا كان الحصر بانما واما بالنفي قبل الا نحو ما قام الا زيد

بلغه الحديث المروي في الصحيحين عن ابي سعيد الخدري رضي الله عنه وهو لا تبيعوا الذهب بالذهب الا مثلا بمثل الحديث والجـواب عن الاستـدلال بالحديث السابق على كون انما لا تفيد الحصر اشار اليـه الامـام الشافعي رضي الله عنه حيث قال ان الحصر في الحديث ايضا في بالنسبـة الى سوءال جماعة عن الربا في المختلفين كذهب وفضة وكتمر وبرلاحصر حقيقي وفيـل تفيد انما الحصر ونسب هذا القول لابي اسحاق الشيرازي والغزالي وصاحبه في الاخذ عن امام الحرمين الكيا الهراسي والامام الرازي قالوا بكـون ان فيها للاثبات وما للنفي وهو الذي صرح به علماء المعاني لكن لا لكونها بمعنى ما والا بل لتضمنها معناهما وفرق بين ان يكون في الشيء معنى الشيء وبين ان يكون هو هو ويدل على قولهم ان افادتها للحصر تضمنها معنى ما والا لا لكونها بمعناهما انه ليس كل كلام تصلح فيه ما والا تصلح فيه انما اذا الاصل في ما والا ان تستعمل فيما يجهله المخاطب وينكره وانما بالعكس كما صـرح به الشيخ في دلائل الاعجاز وبهذا يجاب عن الاشكال المورد على كلام الشيخ حيث قال يجوز ان تقول انما هو درهم لا دينار ولا يجوز ان تقول ما هو الا درهم لا دينار وصورة الاشكال ان هاته تفرقة بلا فارق فان الكل حصر والكـل صفة والجواب عن هذا الاشكال يوءخذ مما سبق وشرحه ان انمـا لما لـم تكن بمعنى النفي بل هي متضمنة له فليست صريحة في النفي وما هو الا درهم النفي فيه صريح وشان كلمة لا ان لا يعطف بها الا بعد الايجاب والاول لما كان قريبـا من الايجاب صلح العطف كانك قلت هو درهم لا دينار بخلاف الثاني هو نفي صريح فيصير عاطفا بهـا بعـد النفي ونقـل المص في شرح المحصول جوابين اخرين عن الاشكال الوارد على كلام الشيخ غير هذا فيهما ضعف اوجب اقتصارنا على نقل الجواب المتقدم دونهما ثم ان اهل المعاني استدلوا لافادتها الحصر على تضمنها معنى ما والا الذي هـو سبب افادتهـا الحصر عندهم بثلاثة ادلة اشار اليها الخطيب القزويني بقوله لقول المفسرين انما حرم عليكم الميتة بالنصب معناه ما حرم عليكم الا الميتة ولقول النحاة انما لاثبات ما يذكر بعده ونفي ما سواه ولصحة انفصال الضمير معه كما في

قول الفرزدق · « وانما يدافع عن احسابهم انا اومثلي » وتفصيل هذا الكلام يطلب في موضعه ثم على هذا القول وهو انها تفيد الحصر فوقع خلاف ثان في ان الحصر المستفاد منها هو من قبيل المفهوم او من قبيل المنطوق قولان والذي عليه الاكثر هو الاول وان كان كلام اهل المعاني على الثاني حيث قالوا ان دلالتها على الحصر بالوضع وفائدة هذا الخلاف ورود الخلاف الذي في المفهوم او نفيه (قوله فظاهر انه ليس مفهوما الخ) ما ادعاه المص في هاته الصورة من انها ليست مفهوما بل هي من قبيل المنطوق نقله الكمال عن جمع من الاصوليين قائلين ان صورة النفي والاستثناء من قبيل المنطوق واستدلوا على ذلك بانه لو قال ماله علي الا دينار وكان ذلك اقرارا بالدينار ولو كان بالمفهوم لم يوءاخذ به لعدم اعتبار المفهوم في الاقارير قال وهو الذي ينثلج له الصدر اذ كيف يقال في لا الاه الا الله ان دلالتها على اثبات الالاهية لله بالمفهوم اه واما المشهور في الاصول في هاته الصورة فهي انها مفهوم واجاب شيخ الاسلام عن استدلال من يرى هاته الصورة من قبيل المنطوق بمسالة الاقرار بان محل عدم اعتبار المفهوم فيما اذا كان بغير الحصر كما يفهمه كلامهم ويوءخذ منه ايضا دفع استبعاد الكمال حيث قال وعلى المشهور فدلالة لا الاه الا الله على اثبات الالاهية لله بالمفهوم لا بالمنطوق ولا بعد فيه لان القصد اولا وبالذات رد ما خالفنا فيه المشركون لا اثبات ما وافقونا عليه فكان المناسب للاول المنطوق وللثاني المفهوم اه وممن صرح من الايمة على اثبات الالاهية بالمفهوم المولى سعد الدين فانه قال في حواشي العضد ولا يخفى ان في مثل لاالاه الا الله المفهوم هو ان الله الاه ونفي الهية الغير منطوق اه

الفصل العاشر في الحصر

تعرض المص في هذا الفصل لتفصيل النوع السادس من انواع مفهوم المخالفة وهو مفهوم الحصر وانما افرد له فصلا لطول الكلام عليه ولا فائدة في اعادة تعريفه وحاصل ما تكفل هذا الفصل ببيانه ثلاثة امور الامر الاول ذكر صيغ الحصر وهي خمسة اربعة ذكرها في المتن وهي انما وتقديم النفي

فظاهر انه ليس مفهوما · واما في تقديم المعمولات او المبتدا مع الخبر فيترجح انه مفهوم وسياتي له باب ان شاء الله تعالى وفي مفهوم العدد اشكال وتفصيله مبسوط في المحصول وشرحه يقدح في اعتباره والجمهور على عدم قدحه فلذلك تركته · ومفهوم اللقب انما ضعف لعدم رائحة التعليل فيه فان الصفة تشعر بالتعليل وكذلك الشرط ونحوه بخلاف اللقب فلجموده بعدم التعليل فيه قال التبريزي والالقاب كالاعلام وجعلها الاصل والحق بها اسماء الاجناس وغيره اطلق في الجميع واعتمد على صورة التخصيص وانها لابد لها من فائدة وسمي فحوى الخطاب مفهوم الموافقة وتنبيه الخطاب لان المسكوت وافق المنطوق في حكمه والمنطوق نبه على حكم المسكوت وقولي كما يترادف مفهوم المخالفة ودليل الخطاب وتنبيهه صوابه الاقتصار على الاولين ويترك تنبيه الخطاب لانه لم يتقدم له ذكر في مفهوم المخالفة

قبل الا والمبتدا مع الخبر وتقديم المعمولات والخامس ذكره في الشرح وهو لام التعريف في الخبر الثاني تقسيم الحصر الى ثلاثة اقسام قسمين ذكرهما في المتن وهما حصر الموصوف في الصفة وحصر الصفة في الموصوف والثالث ذكره في الشرح وهو حصر الصفة في الصفة الامر الثالث تقسيم الحصر الى قسمين ما هو عام في المتعلق وما هو خاص وهو معنى تقسيم اهل المعاني الحصر الى حقيقي واضافي وجميع ما ذكره في هذا الفصل هو مذكور في شرحه للمحصول عند قول الامام المسالة السادسة انما للحصر فبعد ان شرح ما يتعلق بكلامه قال فوائد عشرة فذكر الامر الاول في الفائدة الرابعة والامر الثاني في الخامسة والامر الثالث في السادسة وسنفصل لك ان شاء الله الثلاثة الامور ونورد لك كلام المص في شرح المحصول على ما في هذا المحل مسطور (قوله وهو اثبات نقيض الخ) في بعض النسخ وذلك كالنسخة التي شرح عليها الموضح مفهوم نقيض وهو غير صواب كما قال الموضح والصواب اثبات نقيض الخ (قوله انما الخ) الذي اختاره سابقا ان النفي عن غير المذكور بها من قبيل المنطوق لا من قبيل المفهوم (قوله وتقديم النفي قبل الا الخ) كان عليه ان يقدم هاته الصورة لانها هي المتقدمة على سائر انواع المفهوم كما تقدم في ذكر ترتيب انواعه حتى ادعي فيها انها منطوق وهو الذي درج عليه المص سابقا وانما انما افادت الحصر لكونها بمعنى النفي والاستثناء او لتضمنها معناهما (قوله والمبتدا مع الخبر الخ) اعتمد المص في عد هاته الصيغة على كلام الغزالي في المستصفى حيث قال وعندنا ان نحو الاعمال بالنيات والشفعة فيما لا ينقسم وتحريمها التكبير وتحليلها التسليم والعالم في البلد زيد يلتحق بانما وان كان دونه في القوة لاكنه ظاهر في الحصر فانا ندرك التفرقة بين قول القائل زيد صديقي وبين قوله صديقي زيد وبين قوله زيد عالم وبين قوله العالم زيد وتحقيق هذا هو ان الخبر لا يجوز ان يكون اخص من المبتدا بل ينبغي ان يكون اعم منه او مساويا له فلا يجوز ان تقول الحيوان انسان ويجوز ان تقول الانسان حيوان فاذا جعل زيدا مبتدا وقال زيد صديقي جاز

(الفصل العاشر في الحصر) وهو اثبات نقيض حكم المنطوق للمسكوت عنه بصيغة انما ونحوها وادواته اربعة انما نحو انما الماء من الماء وتقدم النفي قبل الا نحو لا يقبل الله صلاة الا بطهور والمبتدا مع الخبر نحو قوله عليه الصلاة والسلام تحريمها التكبير وتحليلها التسليم فالتحريم محصور في التكبير والتحليل محصور في التسليم وكذلك ذكاة الجنين ذكاة امه وتقديم المعمولات نحو قوله تعالى اياك نعبد واياك نستعين وهم بامره يعلمون اي لا نعبد الا اياك وهم لا يعملون الا بامره . وهو منقسم الى حصر الموصوفات في الصفات والى حصر الصفات في الموصوفات نحو قولك انما زيد عالم وانما العالم زيد وعلى التقديرين فقد يكون عاما في المتعلق نحو ما تقدم وقد يكون خاصا نحو قوله تعالى « انما انت منذر » اي باعتبار من لا يوءمن فان حظه منه الانذار ليس الا فهو محصور في انذاره ولا وصف له غير الانذار باعتبار هذه الطائفة والا فهذه الصيغة تقتضي حصره في النذارة فلا يوصف بالبشارة ولا بالعلم ولا بالشجاعة ولا بصفة اخرى ومن هذا الباب قولهم زيد صديقي وصديقي زيد فالاول يقتضي حصر زيد في صداقتك فلا يصادق غيرك وانت يجوز ان تصادق غيره والثاني يقتضي حصر صداقتك فيه وهو غير محصور في صداقتك بل يجوز ان يصادق غيرك على عكس الاول) قد تقدم ان الذي يلزم ثبوته في هذه المواطن

ان تكون الصداقة اعم من زيد وزيد اخص من الصديق لان المبتدا يجوز ان يكون اخص من الخبر اما اذا جعل الصديق مبتدا فقال صديقي زيد فلو كان له صديق ءاخر كان المبتدا اعم من الخبر والخبر اخص وكان كقولـه اللون سواد والحيوان انسان وذلك ممتنع وان كان عكسه جائزا(فان قيل) يجوزان تقول صديقي زيد وعمر ايضا والولاء لمن اعتق ولمن كاتب ولمن باع بشرط العتق لو كان للحصر لكان هذا نقضا له (قلنا) هو للحصر بشرط ان يقترن به قبل الفراغ من الكلام ما يغيره كما ان العشرة لمعناها بشرط ان لا يتصل بها استثناء وقوله اقتلوا المشركين ظاهر في الجميع بشرط ان لا يقول الا زيد اه كلامه واعترض هذا الكلام الابياري قائلا ان هذا في غاية السقوطوليس هذا قول من شد طرفا من العربية بحال والخبر عند ايمة العربية هو المبتـدا بعينه او منزل منزلته على طريق التجوز فالاول كقوله الله ربنا ومحمد نبينـا والثاني كقولنا الشافعي مالك اي يقوم مقامه واذا اخبر عن المبتدا بجملـه فانها توءول الى المفرد وكيف لايكون ذلك والشخص لا يخبرعنه الا باحواله او بشيء من سببه فاعتقاد خصوص المبتدا او عموم الخبر غير صحيح قال وقوله انه اذا قال الانسان حيوان صحيح لانه اخبر بعام فباطل قطعا لانه ان قصد الاخبار عن الانسان بعموم الحيوان فقد اخبر عنه بكونه حمارا وفرسا وذلك باطل فقولهم الانسان حيوان اي حيوان مخصوص لا عموم الحيوان ولا مطلقة واذا قال الحيوان انسان ان اراد بالالف واللام العهد صح وان اراد العموم فباطل اذ يصير على ذلك التقدير كل الحيوان انسان والتحقيق في ذلك ان الحيوان هو المبتدا مطلقا ويرجع الامر في المثال المذكور الى غرض الناطق في قصد الشمول فيهما او الاختصاص او الشمول في احدهما والاختصاص في الاخر اه وقد ذكر المص هـذا الكـلام الذي اعتمده من كلام الغزالي في علة كون المبتدا يجب ان يكون محصورا في خبره سواء كان الخبر معرفة او نكره في فروقه في الفرق الثالث والستين وتعقبه محشيه المحقق ابن الشاط بما تعقب الابياري في اصله وهو كلام الغزالي ونص كلامه ما قاله هنا من ان المبتدا يجب انحصاره في الخبر مطلقا بمعنى انه

لا يوجد الا فيه او معه ليس بصحيح بل الصحيح انه لايجب ذلك لا مطلقا ولا مقيدا وقوله بسبب ان خبر المبتدا لا يجوز ان يكون اخص بل مساويا او اعم ليس بصحيح ايضا بل لا يجوز ان يكون الخبر الا مساويا للمبتدا لا اخص منه ولا اعم فانه اذا اخبر عن شيء بشيء فليس المراد الا ان الذي هو المبتدا هو بعينه الخبر ويوضح ما قاله لكان قولنا الانسان حيوان معناه ان الانسان الخاص هو الحيوان العام له ولغيره من الحيوانات فيكون من مضمون ذلك ان الانسان حمار وثور وكلب وغير ذلك من اصناف الحيوان وذلك غير صحيح بل معنى قولنا الانسان حيوان ان الانسان حيوان ما وقوله ولو قلنا الحيوان انسان والعدد عشرة لم يصح ليس بصحيح بل يصح ان اريد باللام في الحيوان والعدد العهد في الانسان والعشرة ولا يصح ان اريد العهد في الحقيقة او العموم للزوم مساواة المبتدا للخبر وانه هو بعينه اه كلامه وتحقيق هذا المقام على وجه ينكشف لك به عن وجه هاته المسالة اللثام وتكون به الفيصل بين هؤلاء الائمة العظام هو ان يقال اعلم ان لهذا النوع من الحصر انواعا ذكرها علماء المعاني منها ما يحصل من تقديم الفاعل المعنوي عليه نحو انا عرفت ورجل عرف وزيد عرف كما هو مذهب السكاكي ومنها تقديم المسند الموالي لحرف النفي اذا كان الخبر فعليا فانه يفيد التخصيص بالخبر الفعلي كما هو مذهب الشيخ ومنها ما يحصل من تقديم الخبر على المبتدا نحو تيميي انا وهاته الانواع لا يقول الشيخ ابن الحاجب في شيء منها بالحصر كما فصل ذلك في شرح المفصل لمجيئها في كثير من المواضع لغير الحصر وهو محجوج بان من قال بافادتها الحصر ليست كلية بل مطلقة ومنها ما يحصل من جعل احد المعرفتين مقدما والاخر موخرا نحو المنطلق زيد وزيد المنطلق وهو الرجل وهو العبد وهو المتقي المرتجي قال الشيخ عبد القاهر كلها تفيد الحصر فالاول يفيد قصر المسند اليه في المسند وعكسه عكسه واللام فيهما للعهد الذهني والفرق بينهما ان الاول يقال لمن يطلب تعيين المنطلق المستحضر والثاني لمن يطلب حكما معلوما للمعين المستحضر باسمه والثالث يفيد حصر كمال المسند لان الجنس مطلق فينصرف للكامل

مريدا انه لايعتد برجولية غيره لعدم كمالها والرابع حصر المسند اليه في جنس المسند مريدا اشهاره به واندراجه تحت ذلك الجنس المحقق لا تحت مقابلة والخامس يفيد حصر المسند اليه في الجنس الذي هو المسند والفرق بينه وبين الرابع ان الجنس في الرابع امر محقق متعارف وفي الخامس امر موهوم مقدر والشيخ ابن الحاجب وغيره من الاصوليين لا يثبتون الحصر في الامثلة الخمسة السابقة الا في الاول وهو نحو العالم او الرجل زيد وصديقي زيد مما اريد بالمعرف المبتدا العهد الذهني سواء كانت المعرفة التي جعلت مبتدا صفة او ليست صفة نحو الرجل لعموم الدليل وان كان تمثيل الشيخ ابن الحاجب بصديقي زيد والعالم زيد يقتضي الاول ويدل على تخصيص القول بالحصر بخصوص المثال الاول فرض الشيخ ابن الحاجب في مختصره الخلاف في مفهوم الحصر فيه حيث قال ان مفهوم الحصر كانما فقيل لايفيد الحصر اصلا وقيل يفيد بالمنطوق وقيل بالمفهوم وبعد ان نقل دليل من يقول بعدم افادته الحصر نقل دليل افادته الحصر مطلقا المشترك بين الفريقين ولم يتعرض لخصوص دليل من يقول بافادته الحصر بالمنطوق لكونه ظاهر البطلان وحاصل الدليل الذي ساقه للقائلين بافادته الحصر ان قولنا العالم زيد لولم يفد الحصر لزم احد امور ثلاثة باطلة وذلك لان تعريف العالم اما ان يكون اشارة الى الحقيقة او الى الاستغراق او الى العهد الخارجي وكلها باطلة اما بطلان الاول فلما يلزم عليه من الاخبار عن الحقيقة بانها زيد وهو كاذب لا لكليتها وجزئياتها كما ظن فان الحقيقة من حيث هي ليست كلية ولا جزئية ولا هي من حيث كونها معروضة للكلية وهو الكلي الطبيعي ولا المجموع المركب من العارض والمعروض وهو الكلي العقلي ولا يصح حمل الجزي على شيء من الثلاثة كما لايصح حمل الاخيرين على الجزئي بخلاف الاول كما سيتبين واما بطلان الثاني فلما يلزم عليه من الاخبار عن العام بالخاص وهو باطل وذلك لان الخبر الثابت للعام ثابت لكل واحد من جزئياته والا لكذب لايجاب الكلي فانك اذا قلت كل ج ب ولم يكن ب ثابتا لبعض افراد ج كان الايجاب الكلي كاذبا ويمتنع

ثبوت الخبر فيما نحن فيه وهو زيد لكل ما يصدق عليه العالم من جزئياتهٖ
لان قولنا كل ما يصدق عليه العالم يقتضي تناوله لاشخاص متعددة غير زيد
فيلزم ثبوت زيد لعمر وهو باطل واما بطلان الثالث فلعدم وجود قرينة عليه
واذا بطلت هاته الامور الثلاثة تعين جعل اللام لمعهود ذهني وهو شخص
كامل اومنته في العلم قد تصوره المخاطب وتوهمه وعلى هذا التقدير يلزم
الحصر وقال في المختصر الاصولي والجواب عن هذا الدليل اولا بان ما
ذكر في الدليل صحيح ونحن نقول به ولكن لايثبت المطلوب لان المطلوب
هو افادته اختصاص العلم بزيد وانتفاوءه عن الغير واللازم ان الكامل في
العلم زيد واشترك نفس العلم بينه وبين غيره وهو مناف لما ادعيتم وثانيا
انه يلزم في زيد العالم مثل ذلك فيقال لولم يفد الحصر يلزم الاخبار بالعام
عن الخاص وهو باطل ولا يقال يفرق بين الصورتين باحد وجهين الاول ان
الاخبار بالاعم عن الاخص جائز قطعا فلا يسمع الدليل على بطلانه بخلاف
العكس الثاني ان العام اذا تاخر عن زيد كان لمعلوم هو زيد بخلاف مالم
يتقدم ما يصلح ان يكون له فيصدق ثم ان لا عهد وهو احد مقدمات الدليل
ولا يصدق هنا لانا نقول اما الاول فغلط وذلك لان الاخبار بالاعم عن
الاخص انما يصح اذا كان العام نكرة يدل على كون الخاص شائعا فيه
ومحصله ان جواز الاخبار بالعام عن الخاص اذا كان العام عاما صدقاً لا
استغراقا وليس كلامنا فيه اما كان معرفة نحو زيد العالم فلا فرق بينهوبين
عكسه سواء اريد به الحقيقة الكلية لانه كما لا يصح ان يقال الحقيقة الكلية
جزء معين لا يصح ان يقال الجزئي المعين حقيقة كلية او الاستغراق لانه لا
يصح ان يقال زيد كلما صدق عليه العلم من جزئياته المتعددة كما لا يصح
عكسه او العهد الخارجي فانه خلاف المفروض فاذا اريد به العهد الذهني
افاد الحصر كما في عكسه واما الثاني فغلط ايضا وذلك لان تقديم ذكر
المسند اليه لا مدخل له في كون اللام في المسند للعهد لان المسند اذا كان
معرفا بتعريف العهد ينبغي ان يكون مستقلا بافادة معناه الافرادي وهو
الاشارة الى المعهود مع قطع النظر عن المسند اليه كما اذا كان موصولا

نحو زيد الذي علم فانه مستقل بالاشارة الى المعهود دون ذكر زيد فاذا حمل على زيد حصل بينهما ربط بصدق ذلك المعهود على زيد ومن المعلوم انه لا استقلال للعالم في زيد العالم بافادته العهد الخارجي فلا يكون بين زيد العالم وعكسه الفرق الذي ادعي وبقي ان يقال ان بين الصورتين فرقا وذلك لانك اذا قلت العالم زيد فلا سبيل الى تعريف الحقيقة في العالم ولا الاستغراق ولا العهد الخارجي فتعين الحمل على العهد الذهني وبه يتم المطلوب من دعوى الحصر واما عكسه وهو زيد العالم فيصح حمل التعريف فيه على تعريف الحقيقة وهو صحيح في هاته الصورة لان العالم اذا اخر وصار محمولا صار يراد منه مفهومه بخلاف ما اذا قدم فانه يراد منه الما صدق واذا اريد منه مفهومه صح ان يخبر به عن الجزئي فتقول زيد الحيوان اي ثابت له مفهوم الحيوان الذي هو الكلي المنطقي وح فلا يتم دليل الحصر في هاته الصورة لانه لا يتم الا بنفي كون التعريف للحقيقة والاستغراق والعهد الخارجي وتعيين كون التعريف للعهد الذهني الذي عنه تولد الحصر وقد صح كون التعريف في هاته الصورة للحقيقة فلا حصر (فان قلت) الشيخ ابن الحاجب يقول ان العالم زيد يفيد الحصر وقد ابطل الدليل السابق فعلى اي دليل تعويله (قلت) تعويله على هذا الدليل بعينه ولكن خلافه لمن استدل بهذا الدليل من العلماء لافادته الحصر في قولهم ان الحصر المستفاد من هذا التركيب ادعائي بمعنى غير الكامل في العلم لا يعتد به ولا يعد علما فاذا انحصر كمال العلم في زيد كان العلم منحصرا وهو لم يعتبرا لحصر الادعائي فيه لانه يكون في معنى قولنا اعلم الناس زيد وهو انما يفيد المبالغة في علم زيد لا حصر العلم فيه والفساد انما نشا من المقدمة القائلة بانه هو الشخص الكامل فتكون ممنوعة والدليل عنده تام معول عليه بدونها اذ يكفي ان يقال العالم اذا لم يكن للعهد الخارجي ولا للجنس ولا للاستغراق اذا كان لمعهود ذهني وهو شخص يصوره المخاطب بصفة العلم فاذا حمل زيد على ذلك الشخص لزم الحصر بالضرورة اهـ فتلخص من هذا الكلام ان محل فرض الخلاف في مفهوم الحصر في كونه

لا يفيد الحصر او يفيده فهما او نطقا فيما اذا كان المبتدا عاما سواء كان صفة نحو صديقي زيد والعالم زيد او اسما نحو الرجل زيد وان عكسه وهو ما اذا كان المبتدا خاصا والخبر عاما لا يفيد الحصر لعدم نهوض دليل ما اذا كان المبتدا خاصا والخبر عاما لما يفيد الحصر لعدم نهوض دليل الحصر فيه اذا اعلمت هذا فقول المص تبعا للغزالي ويمتنع عليه ان يكون اعم لغة وعقلا الخ ممنوع اذ لا منع في اللغة من ان تقول العالم زيد وتجعل ال في العالم للعهد الذهني الذي به جاء الحصر كما مر تفصيله ومحل امتناع ذلك لغة وعقلا فيما اذا اردت بالتعريف الحقيقة او الاستغراق وقوله بل الانسان حيوان الخ جواز هذا المثال ونحوه مما كان العام المخبر به عن الخاص نكره محل اتفاق بين الفحول وقد سمعت البرهان عليه ومع ذلك فهو غير مفيد الحصر لعدم جريان الدليل المشهور منه خلاف ما يدعيه المص من افادته الحصر واما اذا كان العام المخبر به معرفة فمتنع لما سبق الا على اعتبار كما مرفقول بياري ان نحو الانسان حيوان باطل قطعا غير متجه اه (قوله ولا الخلاف الخ) اي الذي هو اهم من النقيض والضد وقد سمعت سابقا ان المعتبر فيه عند الاصوليين هو الخلاف الذي يقتضيه لفظ مفهوم المخالفة (قوله لا يحسن في الحدود الخ) اي لما فيه من الجهل لان الجاهل بالحصر كيف يعلم ما يفيده فيصير هذا تعريفا بالمجهول كما قال المص واجاب عنه بان الاجمال مرتفع بما فسره بعد من الصيغ فتفسيره للصيغ بعده حسنه ونظر في هذا الجواب الموضح ولم يبين وجهه وكان وجهه هو ان العبرة بالبيان الحاصل بالتعريف لا الذي يوخذ من خارج عنه فعلم النحو مما ذكره بعد لا يرفع عنه كانه من حيث ذاته تعريفا بالمجهول (قوله غير انه اذا كان الخبر الخ) هذا التفصيل الذي ذكره هنا في الفرق بين الخبر اذا كان نكره فانه يقتضي حصره في الخبر دون نقيضه وضده فانهما يجب نفيهما دون الخلاف فلا يجب نفيه وبين ما اذا كان معرفة فيجب معه نفي الثلاثة مخالف في احد شقيه لما قاله في فروقه في الفرق الثالث والستين فانه قال فيما اذا كان الخبر نكرة انه يقتضي نفي

كلها من المفهومات انما هو النقيض لا الضد ولا الخلاف . وقولي بصيغة انما ونحوها لا يحسن في الحدود لان نحوها ليس هو مثلها في اللفظ والا لكان هو اياها بعينها بل معناه نحوها مما يفيد الحصر والجاهل بالحصر كيف يعلم ما يفيده فيصير هذا تعريفا بالمجهول بل حسن ذلك اني فسرت ذلك بثلاثة اجزاء مبينة بعدها فذهب الاجمال . وقولي تقديم النفي قبل الايعم جميع انواع النفي نحوما قام الا زيد ولم يقم الا زيد ولن يقوم الا زيد ولما يقم الا زيد كيفما تقلب النفي . وقولي « المبتدا مع الخبر » تارة يكون الخبر معرفة باللام او الاضافة وتارة يكون نكرة وعلى كل تقدير يفيد الحصر لكن يختلف الحصر وانما قلنا ان الحصر ثابت مطلقا لان المبتدا يجوز ان يكون اخص او مساويا ويمتنع عليه ان يكون اعم لغة وعقلا فلا يجوز ان تقول الحيوان انسان ولا الزوج عشرة بل الانسان حيوان والعشرة زوج وحينئذ يصدق وقبل ذلك فهو كاذب والعرب لم تضع الا للصدق دون الكذب والمساوي يجب ان يكون محصورا في مساويه والاخص محصورا في اعمه والا لم يكن اخص ولا مساويا فهذا برهان على ثبوت الحصر مطلقا كيف كان المبتدا وخبره غير انه اذا كان الخبر نكرة يقع الحصر في الخبر دون نقيضه وضده ولا يمنع هذا الحصر ثبوت الخلاف فاذا قلت زيد قائم فقد اثبت له مطلق القيام . فهي موجبة جزئية مطلقة ونقيض الموجبة الجزئية السالبة الدائمة الكلية ولا شك في ان هذا النقيض كاذب اذ لو صدقت السالبة الدائمة لما صدقت المطلقة المفروض

النقيض دون الضد والخلاف وفيما اذا كان الخبر معرفة انه يقتضي نفي الثلاثة فكلامه في المنكر مخالف لما هنا وقد جلب هاته التفرقة في فروقه جوابا عن سوءال اورده بعد ان قرر دليل الحصر وقال بعده فهذا برهان عقلي قطعي على وجوب انحصار المبتدا في خبره ومع ذلك فقد فرق العلماء بين قولنا زيد قائم لم يجعلوه للحصر وبين قولنا زيد القائم فجعلوه للحصر فكيف صح من العلماء مخالفة الدليل القاطع في المبتدا اذا كان خبره نكرة ثم قال والجواب عن هذا السوءال ان الحصر حصران حصر يقتضي نفي النقيض فقط وحصر يقتضي نفي النقيض والضد والخلاف وما عدا ذلك الوصف على الاطلاق فهذا الحصر الثاني هو الذي نفاه العلماء عن الخبر اذا كان نكرة واما الحصر الاول فلم يتعرضوا له ثم بين ذلك بان الذي يقتضيه قولنا زيد قائم هو نفي نقيضه للقاعدة المذكورة ثم قال ولما يلزم من عدم الاتصاف بالنقيض عدم الاتصاف بالضد والخلاف فجاز ان يكون مع كونه قائما جالسا في وقت ءاخر ونحوه من الاضداد وحيا وفقيها في جميع الاوقات وكذا كل وصف هو خلاف وضد فجميع ذلك يجوز ثبوته اه وكلامه هنا هو الذي تظهر عليه اعلام القبول وذلك لان العبرة بثبوت الضد حال حصر زيد في القيام واتصافه به ولاشك ان تلك الحالة لا يتاتى معها ثبوت الضد وكونه يثبت له بعد ذلك فلا عبرة بذلك الثبوت اه تامل (قوله واما مع التعريف الخ) قال المص في فروقه في الثالث والستين ان الخبر اذا كان معرفة فانه يقتضي نفي الثلاثة واذكر لك فيه سبع مسائل توضحه وتبين الفرق الخ (قوله فقوله عليه السلام تحليلها التسليم الخ) تكلم المص في فروقه في الثالث والستين على هذا الحديث الشريف في المسالة الاولى بابسط مما هنا فقال قوله عليه الصلاة والسلام في الصلاة تحريمها التكبير وتحليلها التسليم واستدل به العلماء على انحصار سبب تحريمها في التكبير وسبب تحليلها في التسليم فلا يدخل في حرمات الصلاة الا بالتكبير ولا يخرج من حرماتها الا حلها الا بالتسليم فهذا خبر معرفه بالالف واللام اقتضى الحصر في التكبير دون نقيضه الذي هو عدم التكبير وضده الذي هو الهزوء واللعب واللهو والنوم وخلافه

صدقها لكنها صادقة وكذلك كل ما يضاد القيام يجب نفيه بل كل ما هو شرط في ثبوت مطلق القيام يجب ثبوته وكل ما هو مانع من مطلق القيام يجب نفيه لضرورة صدقه نعم يجوز ثبوت ما هو خلاف القيام مثل نحو كونه فقيها اوشجاعا او سخيا فاضلا فان هذه الامور كلها يمكن ثبوتها مع قولنا قائم وهي امور تخالف مطلق القيام ولا تضاده ولا تناقضه فهذا تحرير الحصر مع التنكير . واما مع التعريف فيجب سلب الخلاف ايضا فلا يوصف بغير ذلك الخبر فتقتضي الصفة انه ليس موصوفا الا بتلك الصفة خاصة فان كان في الواقع له صفة غيرها فهو تخصيص لعموم الحصر فقوله عليه الصلاة والسلام « تحليلها التسليم » يقتضي ان المصلي لا يخرج من حرمات الصلاة الى حلها الا بالتسليم دون جميع الصفات من الاضداد والنقائض والخلافات فان الكل ساقط عن الاعتبار الا التسليم . وكذلك قوله عليه الصلاة والسلام « تحريمها التكبير » يقتضي انه لا يدخل في حرماتها الا بالتكبير دون جميع

الذي هو الخشوع والتعظيم واي شيء فعل من هذه الاضداد والخلافات ولم يفعل التكبير لم يدخل في حرمات الصلاة وكذلك تحيلها التسليم يقتضي الحصر في اتسليم دون نقيضه وهو عدم التسليم وضده الذي النوم والاغماء وخلافه الذي هو الحديث وغير ذلك من التعظيم والاجلال وغيرهما فلا يخرج الى حل الصلاة من حرماتها الا بالتسليم فقط ونعني بالحرمات تحريم الكلام والاكل والشرب وغير ذلك مما يحرم في الصلاة ونعني بحلها اباحة جميع ما حرم بالصلاة ثم قال فان قلت فهو يخرج من الصلاة بالضد الذي هو النوم والجنون وبالخلاف الذي هو الحدث (قلت) ليس مرادنا بالخروج الى حل الصلاة من حرماتها بطلان الصلاة كيف كان انما مرادنا بذلك الخروج على وجه الاباحة الشرعية والخروج من العهدة فمن اراد ان يخرج على هذا الوجه فلا سبيل له الا السلام والخروج على غير هذا الوجه ليس مرادنا (فان قلت) فالسلام اذا وقع في اثناء الصلاة يخرج من حرماتها ومع ذلك فلا اباحة ولا براءة ذمة (قلت) انما اخرج السلام من حرمات الصلاة في اثنائها لانه كلام غير مشروع كما لو تكلم في اثناء الصلاة فهو كسبق الحدث وغيره من المبطلات فاخراجه في اثناء الصلاة ليس من باب اخراجه في آخر الصلاة والحصر انما تعرض له صاحب الشرع من الوجه الثاني دون الاول فاندفع السوءال ثم قال وهذا الجواب على مذهب ابن نافع من اصحابنا فهو يرى ان السلام على وجه السهو لايبطل الصلاة ولا يحتاج في الرجوع الى تكبير وهو مذهب الشافعي فجعل السلام في اثناء الصلاة كالكلام في اثناء الصلاة والكلام على وجه السهو في الصلاة لا يبطلها فكذلك السلام سهوا وهذا هو الذي يتجه من جهة النظر واما الحديث فانما اريد به السلام الماذون به في آخر الصلاة اما سهو السلام وعمده في اثناء الصلاة فلم يرده ولم يفهم منه فالقول بكونه اذا وقع في اثناء الصلاة محوج لتكبيره الاحرام للدخول في الصلاة وانه مخرج منها مطلقا مشكل وقال في آخر المسالة وبالجملة فما اجد مشهور مذهب مالك في ان السلام سهوا محوج للتكبير الا مشكلا واجد المتجه مذهب الشافعي رضي الله عنه اه وسلم ما قاله في

هـاته المسالة محشيه ابن الشاط (قوله حصر ذكاة الجنين الخ) قال في فروقه ومعنى الكلام ان ذكاة الجنين هي عين ذكاة امه ثم اورد سوءالا فقال (فان قلت) ذكاة الجنين هي الذبح الخاص في حلقه هذا هو الحقيقة اللغوية فجعل هذه الذكاة هي ذكاة عين امه انما يصدق ح على سبيل المجاز كقولنا ابو يوسف ابو حنيفة والاصل عدم المجاز وهو خلاف الظاهر فكيف يقال ان هذا اللفظ بوضعه يقتضي ان عين ذكاة الجنين هي عين ذكاة امه (قلت) سوءال حسن والجواب عنه يحتاج الى جودة فكر في فهمه بسبب النظر في قاعدة وهي ان اضافة المصدر مخالفة لاسناد الافعال فالاضافة يكفي فيها ادنى ملابسة ويكون ذلك حقيقة لغوية كقولنا صوم رمضان وحج البيت فتضيف الصوم لرمضان والحج للبيت فتكون اضافة حقيقية ولو اسندنا الفعل فقلنا صام رمضان بان يجعل رمضان هو الفاعل او البيت يحج لم يصدق ذلك حقيقة وينفر منه سمع السامع وكذلك هاهنا ينبغي ان يفرق بين ذكيت الجنين وبين ذكاة الجنين فذكيت الجنين لا يصدق الا اذا قطع منه موضع الذكاة وذكاة الجنين تصدق بايسر ملابسه واحد طرق الملابسة ان ذكاة امه تبيحه فمن هذا الوجه صار بينه وبين ذكاة امه ملابسة فصدقت انها ذكاة فيكون على هذا التقدير ذكاة امه هي عين ذكاته حقيقة لامجازا وهذا هو مقتضى قول النحاة عن العرب فانهم قالوا يكفي في الاضافة ادنى ملابسة كقول احد حاملي الخشبة للاخر شل طرفك فجعل طرف الخشبة طرفا له بسبب الملابسة وانشدوا

اذا كوكب الخرقاء لاح بسحرة سهيل اذاعت غزلها في القرائب

فاضاف الكوكب اليها لانها كانت تقوم لشغلها عند طلوعه واذا استقربت ذلك وجدته كثيرا على وجه الحقيقة فصح ما ذكرنا من اضافة الذكاة للجنين وان الحديث يقتضي الحصر واستغنى الجنين عن الذكاة بسبب ذكاة امه اهـ كلامه ولم يسلم له ابن الشاطي الحصر في الحديث ولم يوجهه كما انه لم يسلم له قوله في تقرير السوءال فكيف يقال ان هذا اللفظ بوضعه يقتضي الخ وبين وجهه حيث قال لم يقل احد ان عين ذكاة الجنين هي عين

الامور المتوهمة . واما قوله عليه الصلاة والسلام « ذكاة الجنين ذكاة امه» فروي برفع ذكاة الثانية وبنصبها وتمسك المالكية والشافعية بالرفع على ان الجنين اذا خرج وقد كمل خلقه ميتا بعد ذكاة امه اكل لانه عليه الصلاة والسلام حصر ذكاة الجنين في ذكاة امه فيكون داخلا فيها ومندرجا فيوءكل بذكاة امه التي فيها ذكاته ولا يفتقر الى ذكاة اخرى واحتج الحنفية برواية النصب

ذكاة امه ولا يصح ان يقال ذلك وانما يقال هذا القول على سبيل المجاز لا غير لامتناع ان يكون المتعدد متحدا اه (قوله يقتضي ان يكون التقدير الخ) نظر فيه الموضح بان الاقرب كما قال الشيخ ابن عبدالسلام ان الحذف عندهم باسقاط حرف الجر الذي هو الكاف (قوله بل التقدير الخ) اعرب الجلال المحلي رواية النصب على الظرفية كما في قولك جئتك طلوع الشمس اي وقت طلوعها فيكون المعنى ذكاة الجنين حاصلة وقت ذكاة امه (قوله الاول انه اقل حذفا الخ) قال ابو القاسم ابن الشاط في أدوار الشروق ما قال يعني المص في فروقه من ان قول المالكية والشافعية يرجح بقلة الحذف مسلم الا انه يرجح ايضا قول الحنفية بان تقديرهم من مقتضى مساق الكلام وتقدير غيرهم ليس كذلك بل من مقتضى رايه ومذهبه فانه ليس في مساق الكلام دلالة على دخول ذكاة الجنين في ذكاة امه وما قاله من ان قول المالكية والشافعية يرجح بالجمع ممنوع فانه مبني على تعذر الجمع على الحقيقة وليس الامر كذلك بل الجمع متجه على المذهبين معا والشان انما هو في ترجيح احد الجمعين على الآخر وفي ذلك نظر وبسط يطول اه (قوله قاله الزمخشري وغيره الخ) قد وقع خلاف في تقديم المعمول ايفيد الحصر ام لايفيده والاول هو الصحيح من المنقول فقد تظافرت كلمة اهل البيان على افادة التقديم غالبا الحصر وهو الاختصاص قال خطيبهم في تلخيصه والتخصيص لازم للتقديم غالبا الخ واستدلوا على ذلك بالذوق وبكلام ائمة التفسير فقد قال صاحب الكشاف في قوله تعالى اياك نعبدواياك نستعين معناه نخصك بالعبادة والاستعانة وتبعه ناصرالدين البيضاوي فعبر بذلك وقالوا في قوله تعالى لالى الله تحشرون معناه لا الى غيره ثم مع افادته الاختصاص يفيد الاهتمام قال صاحب التلخيص ويفيد في الجميع وراء التخصيص اهتماما بالمقدم وخالف الشيخ ابن الحجب و.بو حيان في كون تقديم المعمول يفيد الحصر واعتمدوا في الدليل على ذلك على مجيء التقديم في اكثر المواضع لغير الحصر كمجرد الاهتمام نحو العلم لزمت وكالتبرك نحو محمد صلى الله عليه وسلم احببت وكرعاية

على انه يستقل بذكاة نفسه واذالم يذك لم يوءكل لان النصب يقتضي ان يكون التقدير ذكاة الجنين ان يذكى ذكاة مثل ذكاة امه ثم حذف المصدر وصفته التي هي مثل واقيم المضاف اليه مقامهافاعرب باعرابها فنصب لانها قاعدة حذف المضاف والجواب عن تمسكهم برواية النصب ان نقول ليس التقدير كما ذكرتموه بل التقدير ذكاة الجنين داخلة في ذكاة امه ثم حذف الخبر الذي هو داخلة وحرف الجر من ذكاة امه وهذا اولى لوجهين : الاول انه اقل حذفا والثاني انه يوءدي الى الجمع بين الروايتين وهو اولى من اطراح احداهما ٠ واما تقديم المعمولات فكونه مفيدا للحصر قاله الزمخشري وغيره ٠ وخالفه جماعة في ذلك ومن المثل المقوية لقول الزمخشري قول العرب « اياك اعني واسمعي يا جارة » فانه يقتضي انه لا يعني غيره وعن الاصمعي انه مر ببعض احياء العرب فشتمت رفيقه امراة ولم تعين الشتم له دون الاصمعي ثم التفت اليها رفيقه فقالت له اياك اعني فقال للاصمعي انظر كيف حصرت

الفاصلة في كلام الله تعالى نحو قوله جلت كلمته فاما اليتيم فلا تقهر واما السائل فلا تنهر فان التقديم في هاته الاية لرعاية الفاصلة ولتصحيح اللفظ لان اما لايليها الفا لاللرد على من زعم ان النهي عن قهر غير اليتيم فهاته المواضع ونحوها لايحسن فيها اعتبار التخصيص عند من له معرفة باساليب الكلام وما اعتمدوا عليه من هذا الدليل مردود وذلك لان دعوى من قال بافادة التقـديم الحصر ليست كلية بل مطلقة فلاتنا في مجيء التقـديم لغير التخصيص في بعض المواضع وقال الشيخ تقي الدين السبكي ان تقديم المعمول يفيد الاختصاص دون الحصر والاختصاص قصد الشيء من حيث خصوصه وهو لا يقتضي نفي الحكم عن غير المذكور وهو معنى الحصر وهاته التفرقة التي ادعاها لاشاهد لها في كلام اهل هذا الشان وما قاله الزركشي من انه قد يحتج على تغاير الحصر والتخصيص بقوله تعـالى والله يختص برحمته من يشاء اذ لا يجوز ان يقول بحصر رحمته لانه لا يمكن حصرها مردود بما قاله الكوراني من ان هذا الاحتجاج مبناه التباس الحصر المراد هنا وهو اثبات الحكم للمذكور والنفي عما عداه بالحصر الذي هو الاحاطة والاحصاء ولا يشك عاقل في صحة الحصر المراد هنا بان يقال رحمة الله منحصرة في المومنين يعني في الاخرة لا تتجاوزهم الى الكفار وان كانت رحمة لا يحيط بها احد كما ولا كيفا وتعقب هذا الرد صاحب الايات بان الحصر لا يصح ان يراد به الحصر المراد هنا ووجه ذلك ان رحمة الله لمـا ثبت وقوعها وعمومها لكل مخلوق دنيا واخرى اذ الكفـار مرحومون في الاخرة حتى في جهنم ومن رحمتهم فيها عدم تعذيبهم باشد مما هم فيه مما هو ممكن لم يمكن حصرها في احد بمعنى ثبوتها له دون غيره فان قيل هذا مسلم اذا اريد مطلق الرحمة فان اريد نوع مخصوص منها امكن الحصر بالمعنى المذكور قلنا هذا اعتراض آخر •ويجوز ان يكون الزركشي اشار اليه بقد التقليلية فلا يكون الاعتراض الذي زعمه بالالتباس اه هذا واما كلام الجلال السبكي في جمع الجوامع في هذا المقام فصدر عبارته توذن بموافقته لوالده حيث قال فتقديم المعمول لدعوى البيـانيين افادته الحصر

فاشار كما قال الجلال المحلي بقوله لدعوى الى عدم اختيار هاته الدعوى وآخرها يوءذن بالمخالفة حيث قال والاختصاص الحصر خلافا للشيخ الامام حيث اثبته وقال ليس هو الحصر (قوله وهي تقتضي حصر الخبر في المبتدا الخ) هذا القدر الذي ذكره الرازي اشار اليه السعد في شرح المختصر في مبحث احوال المسند عند الكلام على تعريفه بقوله والحاصل ان المعرف بلام الجنس انجعل مبتدا فهو مقصور على الخبر سواء كان الخبر معرفة او نكره وان جعل خبرا فهو مقصور على المبتدا اه وخلاصته ان المعرف بلام الجنس هو المقصور سواء جعل مبتدا او خبرا وقد نظم العلامة ابو الارشاد سيدي علي الاجهوري هذا الحاصل بقوله

مبتدا بلام جنس عرفا منحصر في مخبر به وفا
وان خلا عنها وعرف الخبر باللام مطلقا فبالعكس استقر

وقوله مطلقا حال من الضمير في خلا العائد على المبتدا اي سواء كان معرفة بالعلمية او بالاشارة او الموصولية او الاضافة وقول السعد وان جعل خبرا فهو مقصور على المبتدا ظاهره كان المبتدا معرفا بلام الجنس نحو الكرم التقوى او بغيرها وبه صرح في المطول والذي قال السيد السند انه اذا كان كل منهما معرفا بلام الجنس احتمل ان يكون المبتدا مقصورا على الخبر وان يكون الخبر مقصورا على المبتدا ولكن الاظهر قصر المبتدا على الخبر لان القصر مبني على قصد الاستغراق وشمول جميع الافراد وذلك انسب بالمبتدا لان القصد فيه الى الذات وفي الخبر الصفة اه وقال المحقق عبدالحكيم انه يقصر الاعم على الاخص سواء قدم الاعم وجعل مبتدا اواخر وجعل خبرا نحو العلماء الناس او الناس العلماء وان كان بينهما عموم وخصوص من وجه فيحال الى القرائن كقولك العلماء الخاشعون اذ يقصد تارة قصر العلماء على الخاشعين وتارة يقصد عكسه بان لم توجد قرينة فالاظهر قصر المبتدا على الخبر (فان قلت) انه لايتصور عموم في القصر تحقيقا (قلت) يجوز ان يكون احدهما مفهوما وان تساويا ما صدقا اه (قوله ومن باب الحصر بحسب بعض الاعتبارات الخ) هذا الكلام ايضاح

الشتم في . وزاد الامام فخرالدين في كتاب الاعجاز له لام التعريف في الخبر وقال هي تقتضي حصر الخبر في المبتدا عكس الحصور كلها في المبتدآت فان الاول يكون محصورا في الثاني فاذا قلنا ابو بكر الصديق الخليفة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم وكذلك قولك زيد المتحدث في هذه القضية اي لا يتحدث فيها غيره وهو كثير وذكرت حصر الصفة في الموصوف وعكسه . وبقي علي ثالث وهو حصر الصفة في الصفة نحو النزاهة في القناعة والدين الورع والتدبير العيش والبشر حسن الخلق وهو كثير . ومن باب الحصر بحسب بعض الاعتبارات قوله عليه الصلاة والسلام انما انا بشر وانكم تختصمون الى الحديث حصر نفسه عليه الصلاة والسلام الكريمة في البشرية دون غيرها باعتبار الاطلاع على بواطن الخصوم فلا صفة له عليه الصلاة والسلام باعتبار هذا المقام الا البشرية الصرفة وماعدا ذلك من الرسالة والنبوة وجميع صفات كماله عليه الصلاة والسلام لا مدخل لها في الاطلاع على بواطن الخصوم بل كما قال عليه الصلاة والسلام فاقضي له على نحو ما اسمع وقال اقضي بالظاهر والله المتولي للسرائر ومن ذلك قوله تعالى « انما الحياة الدنيا لعب ولهو » حصرها في اللعب مع انها مزرعة الاخرة وفيها تحصل الولاية والصديقية وتكتسب المراتب العلية والدرجات الرفيعة وكل خير مكتسب في الاخرة فهو من هذه الدار وهذه خيرات حسان وفضائل علية للدنيا فكيف تحصر في اللعب وانما ذلك باعتبار من آثرها فانها في حقه لعب صرف وتلك المحاسن لا ينال هذا منها شيئا فهو حصر بحسب بعض

لاحد شقي الامر الثالث الذي تكفل هذا الفصل ببيانه وحاصل هذا الامر الثالث هو تقسيم الحصر الى ما هو عام في المتعلق والى ما هو خاص فيه وهذا التقسيم يقرب من تقسيم اهل المعاني الحصر اولا الى حقيقي وهو ما لوحظ فيه الحقيقة ونفس الامر معه بدون ملاحظة حال المخاطب من تردد او اعتقاد خلاف او شركة والى اضافي وهو مالوحظ فيه الحقيقة ونفس الأمر مع ملاحظة حال المخاطب على ماهو المحرر ومن ثم صرحوا بان قصر الافراد وقصر القلب وقصر التعيين اقسام للاضافي لا للحقيقي لاعتبار حال المخاطب فيه دون الحقيقي ثم قسموا ثانيا كلا من القصر الحقيقي والاضافي الى قصر موصوف على صفة والى قصر صفة على موصوف وصرحوا بان قصر الموصوف على الصفة من الحقيقي لا يكاد يوجد لتعذر الاحاطة بصفات الشيء حتى يمكن اثبات شيء منها ونفي ماعداها بل قال السعد انه محال وذلك لان للصفة المنفية نقيضا وهو من الصفات التي لا يمكن نفيها ضرورة امتناع ارتفاع النقيضين مثلا اذا قلنا مازيد الا كاتب واردنا انه لا يتصف بغيرها لزم ان لا يتصف بالقيام ولا بنقيضه وهو محال والثاني وهو قصر الصفة على الموصوف من الحقيقي كثير وقد يقصد به المبالغة لعدم الاعتداد بغير المذكور (قوله يقتضي حصر خشية الله في العلماء الخ) قد تقرر ان العمل ثمرة الخشية والخشية ثمرة العلم فلذا قصرت الخشية في الاية الكريمة على المتصف بصفة العلم وبهذا تفهم سر قصر سيد الوجود التقوى والعلم بالله على ذاته الشريفة في قوله ان اتقاكم واعلمكم بالله انا حتى يتبين وجه كونه صلى الله عليه وسلم اكثر الناس طاعة فيحصل بهذا القصر الرد على الصحابة رضوان الله تعالى عنهم في قولهم انا لسنا كهياتك يا رسول الله ان الله قد غفر لك ما تقدم من ذنبك وما تاخر اي انك مغفور لك لا تحتاج الى كثرة عمل ومع هذا انت مواظب فكيف بنا وذنوبنا كثيرة ووجه الردان ما ظهر لهم من انهم اجدر بكثرة الطاعات غلط موهما انهم اكثر تقوى ومعرفة فنزله عليه الصلاة والسلام منزلة اعتقادهم ذلك ورد ذلك بقصر شدة التقوى والمعرفة على ذاته الشريفة قصر قلب تنزيلا لما زعموه منا نهم

الاعتبارات وهو كثير في القرآن الكريم وقد ذكرت منه جملا كثيرة في كتاب الاستغناء في احكام الاستثناء وصديقي زيد فيجوز ان يصادق غيري لان الاول ابدا محصور في الثاني والثاني يجوز ان يكون ان يكون اعم فلا ينحصر في الاول فلذلك يجوز ان يصادق زيد غيري لاني حصرت صداقتي فيه ولم احصره في صداقتي وكذلك قوله تعالى « انما يخشى الله من عباده العلماء » يقتضي حصر خشية الله تعالى في العلماء فلا يجوز ان يخشاه تعالى غيرهم ويجوز ان يخشوا هم غيره تعالى بالنظر الى دلالة هذا اللفظ ولو عكس فقيل انما يخشى العلماء الله بتقديم الفاعل انعكس الحال فلا يخشون غيره ويجوز ان يخشاه غيرهم بالنظر الى دلالة اللفظ (فائدة) باب الحصر ينقسم الى حصر الثاني في الاول في تقديم المعمولات فالعبادة والاستعانة والعمل محصورات في تلك الايات فيما تقدم عليها وكذلك لام التعريف فيما حكيته عن الامام فخر الدين والى حصر الاول في الثاني فيما عدا ذلك

احق بكثرة الطاعات منزلة اعتقاد انهم اشد معرفة وخشية على حد قوله تعالى وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل حيث نزل استعظامهم موته منزلة اعتقاد تبريه من الهلاك

الفصل الحادي عشر
خمس حقائق لا تتعلق الا بالمستقبل من الزمان

(قوله الحقت الخ) ذكرها في شرح المحصول والذخيرة عشرة (قوله وينبني عليها فوائد الخ) قال في الذخيرة وبهذه القاعدة يشكل قول ابن القاسم في القائل لامته ان حملت فانت حرة انها ان كانت حاملة عتقت ويتجه قول سحنون انها لا تعتق بذلك الحمل اه

الفصل الثاني عشر
حكم العقل بامر على امر الخ

قد اتفقت كلمة القوم على ان ادراك الحقائق المفردة بلا حكم عليها يسمى تصورا وادراكها مع الحكم عليها بالنفي والاثبات يسمى تصديقا وان كلا منهما ينقسم الى بديهي وهو مالا يتوقف تصوره على شيء والى نظري وهو ما يتوقف ثم بعد هذا اختلفوا في مورد القسمة لهاته الاقسام المذكورة في هذا الفصل من الظن والشك والوهم الخ فالذي درج عليه الامام الرازي وغيره هو ان مورد القسمة هو حكم الذهن الذي هو التصديق وتبعه المص في ذلك كما يرشد الى ذلك كلامه هنا وكذا الجلال السبكي في جمع الجوامع واعترضه المص في شرح المحصول بان المقسم الى الشيء يجب صدقه على ذلك الشيء كتقسيم الحيوان الى الناطق والبهيم وتقسيم الناطق الى المومن والكافر فيلزم صدق الحيوان على الكافر والمومن وكذلك هاهنا قسم الامام الحكم الى جازم وغير جازم وقسم غير الجازم الى الشك وغيره فيلزم ان يصدق الحكم على الشك والوهم مع ان الشاك غير حاكم قطعا وكذا الواهم فلا يصح ان يكون الشك قسما لهاته القسمة وكذا الوهم وقال بعضهم الشاك حاكم لانه يخطر بباله احد النقيضين ثم يتركه ويحضر

(الفصل الحادي عشر . خمس حقائق لا تتعلق الا بالمستقبل من الزمان وبالمعدوم وهي الامر والنهي والدعاء والشرط وجزاوءه) صوابه ان نقول بالمعدوم والمستقبل فقولنا بالمعدوم احتراز من الحال وقولنا بالمستقبل احتراز من الماضي ولوقلت بالمستقبل لا جزا لكن التصريح بالمعدوم احسن لانه انص على اعتبار المعدوم في ذلك والحقت بعد وضع هذا الكتاب بهذه الخمسة خمسة اخرى فصارت عشرة وهي الوعد والوعيد والترجي والتمني والاباحة ووجه اختصاصها بالمستقبل ان الامر والنهي والدعاء والترجي والتمني طلب وطلب الماضي متعذر والحال موجود وطلب تحصيل الحاصل محال فتعين المستقبل . والشرط وجزاوءه ربط امر وتوقيف دخوله في الوجود على دخول امر آخر والتوقيف في الوجود انما يكون في المستقبل فاذا قال ان دخلت الدار فانت طالق لا يمكن ان يكون المعلق عليه دخلة مضت ولا المشروط طلقة مضت بل مستقبلة . واما الوعد والوعيد فانهما زجر عن مستقبل او حث على مستقبل بما تتوقعه النفس من خير في الوعد وشر في الوعيد والتوقع لا يكون الا في المستقبل والاباحة تخيير بين الفعل والترك والتخيير انما يكون في معدوم مستقبل لان الماضي والحاضر تعين فتعين تعلق العشرة بالمستقبل وينبني عليها فوائد كثيرة نبهت على بعضها في شرح المحصول

(الفصل الثاني عشر . حكم العقل بامر على امر اما جازم واما غير

النقيض الاخر وهذا غلط لان التصور هو الحاصل في صورة الشك والترديد بين التصورات ليس حكما بل الجواب انا نسلم ان الشاك غير حاكم ولكن التقسيم قد يقع في الاعم مطلقا كتقسيم الحيوان كما تقدم وقد يقع في الاعم من وجه كتقسيم الحيوان الى الابيض والاسود وتقسيم الابيض الى الحيوان والجير واللبن مع عدم صدق الحيوان على الجير واللبن والسوءال انما يلزم في تقسيم الاعم عموما مطلقا واما في الاعم من وجه فلا يلزم فيه صدق المقسم على كل قسم من اقسامه الا في الفرد الذي يصح اجتماعه معه كالابيض من الحيوان في المثال وكالظن هنا واما في الفرد الذي ينفرد عنه كالجير في المثال والشك والوهم هنا فلا هذا حاصل كلامه ونظير هذا الجواب ما اجاب به المحقق التفتزاني عن اعتراض الخطيب القزويني على السكاكي في عده التمثيلية قسما من اقسام التحقيقية بان التمثيل يستلزم التركيب والاستقارة التحقيقية تقتضي الافراد لانها قسم من اقسام المجاز المفرد فلازم احدهما ينافي لازم الاخر وتنافي اللوازم يدل على تنافي الملزومات فلا يصح جعل التمثيل من الاستعارة التحقيقية وحاصل جواب السعد عن هذا الايراد ان قسم الشيء لا يلزم ان يكون اخص منه بل يجوز تقسيم الشيء الى ما بينه وبين المقسم عموما وخصوصا من وجه كما في تقسيم المجاز المفرد الى الاستعارة وغيرها فان المجاز والاستعارة يجتمعان في الاسد يطلق على الرجل الشجاع وينفرد المجاز المفرد في نحو العين تطلق على الرائية وتنفرد الاستعارة في نحو اني اراك تقدم رجلا وتوخر اخرى وهذا الجواب الذي تخلص به المص من السوءال الوارد على الامام وتخلص به السعد من السوءال الوارد على السكاكي قال عليه اهل التحقيق انه خال عن التحقيق اذ العقلاء مطبقون على ان قسم الشيء لابد ان يكون اخص منه وكونه من حيث ذاته ليس اخص لا نظر لنا اليه في حالة كونه قسما ولاجل ضعف هذا الجواب الذي ذكره المص على كلام الامام اعرض عن الجواب به المحقق الاصفهاني في شرح المحصول واجاب عن السوءال بمنع كون مورد التقسيم غير مشترك

بين الوهم والشك بل الواهم حاكم وكذا الشاك وبيانه ان الظان حاكم فيلزم منه وجود الوهم وحكمه بالطرف الاخر حكما مرجوحا واما الشاك فله حكمان متساويان فمعنى انه حاكم يجوز وقوع هذا النقيض بدلا عن النقيض الاخر وبالعكس اه فهذا الجواب من هذا المحقق اقتضى ان في الشك والوهم حكما ولا يخفى عليك ان ليس المراد بالحكم الذي فيهما هو الحكم بالمعنى المشهور وتسمحوا في اطلاق الحكم على صورتيهما وبهذا صرح صاحب الايات فالحاصل ان الذي تبين مما سبق ان الموجب لعروض الاشكال في هذا الطريق جعل المقسم الحكم والتصديق ولهذا لم يجعله مورد القسمة من امعن من المحققين النظر كالقدوة الشيخ ابن الحاجب في المختصر بل جعل المورد ما عنه الذكر الحكمي اي ما يصدر عنه الذكر الحكمي من النسبة التي بين الطرفين التي هي مورد الاثبات والنفي سواء تعلق بها احدهما على التعيين اولا فاذا قلت زيد قائم فهذا القول يسمى بالذكر الحكمي لدلالته على الحكم وما صدر عنه هو الذكر الحكمي ونشا عنه هو تصور الطرفين والنسبة ولا يجب في ذلك ان يكون في نفسه ايقاعها وانتزاعها بل قد يكون شاكا فيها ويذكر ما يدل على احدهما او جازما باحدهما ويذكر ما يدل على الاخر لجواز تخلف مدلولاته الالفاظ عنها صرح بذلك الشريف في الحواشي العضدية فتبين من هذا البيان ان الذي ينشأ عنه الذكر الحكمي هو النسبة التي هي مورد الاثبات والنفي وذلك يصح تقسيمه الى الشك والوهم ولذا قسمه اليها فقال ما عنه الذكر الحكمي سواء صدر عنه الذكر الحكمي اولا اما ان يحتمل متعلقه النقيض اي نقيض ما عنه الذكر الحكمي بوجه من الوجوه اولا الثاني العلم والاول اما ان يكون بحيث لو قدر الذاكر النقيض لكان محتملا عنده اولا الثاني الاعتقاد وهو ان كان مطابقا للواقع فاعتقاد صحيح والا فاعتقاد فاسد والاول اما ان يحتمل النقيض وهو راجح اولا بل مرجوح او مساو فالراجح الظن والمرجوح الوهم والمساوي الشك وقال شارحه عضد الدين وانما جعل المورد ما عنه الذكر الحكمي دون الاعتقاد والحكم ليتناول الشك

والوهم مما لا اعتقاد فيه ولا حكم ووجه السيد السند في حواشيه كون الشك والوهم لا اعتقاد فيهما ولا حكم حيث قال اما في الشك فلان طرفي النفي والاثبات متساويان فيه فان كان حكم واعتقاد فاما بهما وفساده ظاهر واما باحدهما فيلزم التحكم والكلام في المعنى القائم بالنفس سواء عبر عنه بالالفاظ اولا فلا يتوجه ان الشاك قد يتلفظ بما يدل على احدا الطرفين واما في الوهم فلان المرجوح اولى من المساوي وايضا فالراجح حكم فيلزم اعتقاد النقيضين معا وبالجملة فلابد في الحكم والاعتقاد من رجحان ولا رجحان فيهما ولذا عول المص يعني الشيخ ابن الحاجب الى ما يشملها اه هذا حاصل ما قيل في مورد القسمة من الكلام وتفصيل الاقسام ستسمعه ان شاء الله على اتم نظام (قوله والاحتمالات الخ) هنا كلام على القسم الثاني وتقسيم له الى ثلاثة اقسام الظن والشك والوهم (قوله والجازم الخ) قسم الجازم الى قسمين قسم غير مطابق وهو الجهل المركب ويسمى اعتقادا غير صحيح وقسم مطابق وهو اما لغير موجب وهو التقليد او لموجب من عقل وحده او حس وحده او مركب منهما فقد خرج من هذا التقسيم حدود الاقسام الستة اما الثلاثة الداخلة في غير الجازم وهي الظن والوهم والشك فالظن حكم العقل الغير الجازم بالطرف الراجح والوهم حكم العقل الغير الجازم بالطرف المرجوح والشك حكم العقل الغير الجازم مع التساوي واما الثلاثة الداخلة في الجازم وهي الجهل المركب والتقليد والعلم فالجهل المركب هو حكم العقل الجازم الغير المطابق والتقليد حكم الذهن الجازم المطابق لا لموجب والعلم حكم العقل الجازم المطابق لموجب وهذا التعريف للعلم الخارج من القسمة هو ما عرف الامام الرازي في محصوله به العلم بعد ان قال انه ضروري واعلم انه وقع في تعريف مطلق العلم ثلاثة مذاهب ذكرها العضد في المواقف في المرصد الثاني في تعريف مطلق العلم المذهب الاول انه ضروري فلا يحتاج الى تحديد واختاره الامام الرازي المذهب الثاني انه نظري ويعسر تحديده وبه قال امام الحرمين وتلميذه الغزالي قالا وطريق معرفته القسمة والمثال اما القسمة فكان نقسم الاعتقاد

جازم والاحتمالات اما متساوية فهو الشك او بعضها ارجح والراجح هو الظن والمرجوح الوهم والجازم اما غير مطابق وهو الجهل المركب او

او حكم الذهن فيخرج تعريف العلم من التقسيم كما فعل المص في هذا الفصل واما المثال فكان يقال العلم ادراك البصيرة المشابه لادراك الباصرة او يقال هو كاعتقادنا ان الواحد نصف الاثنين المذهب الثالث انه نظري ولا يعسر تحديده وهو المختار وذكروا له تعريفات عدها العضد في المواقف سبعة وزيف ستة منها وقال ان السابع هو المختار وهو صفة توجب لمحلها تمييزا بين المعاني لا يحتمل النقيض وشرح هذا التعريف ومحترزات القيود التي فيه يطلب من شرح السيد على المواقف وحواشيه فارجع اليه ان اردت استيفاء الكلام في المقام (قوله وهو اما عقلي وحده الخ) قسم المص الموجب الى عقلي او حسي او مركب منهما وهو في ذلك تابع للامام في المحصول وما اقتضاه من استقلال الحس في الحسيات بالحكم هو ما يقتضيه كلام غير واحد وقد صرح الاصفهاني في شرح المحصول بهذا في هذا المحل وبه صرح الرازي في شرح الشمسية حيث قال فان كان الحاكم هو الحس فهو المشاهدات فان كان من الحواس الظاهرة سميت حسيات كالحكم بان الشمس مضيئة وان كان من الحواس الباطنة سميت وجدانيات كالحكم بان لنا خوفا وغضبا وان كان مركبا من الحس والعقل الخ لكن في شرح الشمسية للمولى التفتازاني ما هو صريح في عدم استقلال الحس في الحسيات حيث قال ثم ان الاحكام الحسية كلها جزئية فان الحس لا يفيد الا ان هذه النار حارة واما الحكم بان كل نار حارة فحكم عقلي استفاده العقل من الاحساس بجزئيات ذلك الحكم والوقوف على علله ولهذا يظهر ان الحاكم بالمشاهدات مركب من الحس والعقل لا حس مجرد كما توهمه الشارح يعني القطب اه وبمثل ما صرح به السعد صرح شارح سلم السعادة حيث قال ليس كل تصديق يحصل بالحواس من المشاهدات بل لابد فيها من حكم العقل ايضا وقبوله والا لكان قولنا للسراب انه ماء من المشاهدات وكذا سائر اغلاط الوهم والحس اه وحقق المحقق عبدالحكيم ما ذكره الرازي وقال ان الحاكم في المشاهدات هو الحس سواء كانت جزئية كقولنا هذه النار حارة او كلية نحو كل نار

مطابق وهو اما لغير موجب وهو التقليد او لموجب وهو اما عقلي وحده

حارة فان الاحساس بالجزئيات الكثيرة يعد النفس لقبول الحكم الكلي اهـ هنا وقد ابطل المص في شرح المحصول ما اقره هنا من حصر الموجب في الثلاثة بامور حينما حصره الامام فيها ونص كلامه وهذا الحصر يبطل بامور احدها الوجدانيات ليست من الحسيات لان من فقد حواسه يوجد في نفسه المه او لذته وليست من العقليات لان البهائم لا عقول لها وتحس بالمها وجوعها وعطشها وغير ذلك وثانيها اذا خلق الله علما ضروريا في بعض مخلوقاته اما بطريق الكشف فيما عادته يقع للاولياء والصلحاء اولا من هذا القبيل كما يخلق في نفس جبريل علما ضروريا بان طلب منه الرسالة الخاصة لبعض الانبياء فان الموجب هو القدرة الالاهية فقط وهي غير الثلاثة وثالثها المركب من الوجدانيات والعقليات ورابعها المركب من الحسيات والوجدانيات وخامسها المركب من امر الاهي مع الحس وسادسها المركب من امر الاهي مع العقل وسابعها المركب من امر الاهي مع الوجدان فانه امكن ان يكون لنا مطلوب يترتب على مقدمةوجدانية واخرى من احد هذه الاقسام ومجموعها يكون هو المفيد وثامنها قرائن الاحوال تفيد العلم بغير فكر في بعض الصور فلا يكون نظريا لعدم الفكرة ولا بديهيا لعدم كفاية احد الطرفين في القضية وكذلك نقطع بان هذا فرس حي وان هذا نبات او جماد وليس المفيد الحس لان الحس لا يدرك الا اللون وما وراءه انما يدرك بقرائن الاحوال وبالجملة فالحصر غير ثابت واذا لم يكن الحصر ثابتا فيكون العلم المترتب على هاته الاقسام التي لم تدخل في حصره غير داخل في حده فيكون حده غير جامع فيكون باطلا اهـ ولعل لاستشعاره ضعف ما ذكره على كلام الامام في حصره الموجب هو الذي حمله على اقرار ذلك الحصر هنا واوجب فاما اول الامور التي ابطل بها الحصر من قوله ان الوجدانيات الخ فمردود بان المحسوسات من مشمولاتها الوجدانيات لانهم يريدون بالمحسوسات اعم من المحسوسات بالحس الظاهر او بالحس الباطن وهي الحواس الخمس الباطنة التي اثبتها الحكماء المجموعة في قول بعضهم

امنع شريكك عن خيالك وانصرف   عن وهمه واحفظ لذلك واعقلا

والوجدانيات مدركة بالوهم الذي هو احد القوى الخمسة كما حقق ذلك المحقق عبدالحكيم في حواشي القطب حيث قال الظاهر انها مدركة بالوهم فالمعاني الجزئية الجسمانية التي يكون ادراكها بحصولها انفسها تسمى وجدانيات والذي ادركها بمثالها تسمى وهميات اه وقد اشار المص في المتن بقوله والوجدانيات الخ الى ضعف نقض هذا الحصر بالوجدانيات الذي ارتكبه في شرح المحصول على كلام الامام لكن بغير ما سبق بل بان الوجدانيات لما كانت امورا جزئية والحس لايدرك الا الامور الجزئية الحقت الوجدانيات بالمحسوسات واما ثانيها فمردود بان المقصود حصر الموجب الذي يقع لعموم الناس والعلم الذي موجبه الكشف يقع للخصوص واما رابعها وخامسها وسابعها فداخلة فيما موجبه الحسي وحده اما الربع فلما تبين من دخول الوجدنيات في الحسيات بناء على التعميم في الحسيات واما الخامس والسابع فلعدم اعتبار ما تركب مع الحسي واما سادسها وثامنها فالظاهر دخولها فيما موجبه العقل وحده وبقي في المقام تقسيم ءاخر للعلم منسوب للائمة اهل الشان ذكره وبين ضعفه الامام في البرهان ونص كلامه عن الاصحاب مراتب العلوم في التقسيم الكلي عشرة الاول علم الانسان بنفسه وما فيها من لذة والم الثانية العلم باستحالة المستحيلات كاجتماع الضدين الثالث العلم بالمحسوسات واختلفوا في المحسوسات على اربعة اقوال فقيل هي متساوية في المرتبه وقيل البصر مقدم لعموم تعلقه وقيل السمع مقدم لان الله تعلى قدمه اذ يقول افانت تسمع الصم ثم ذكر بعده او تهدي العمي وقيل البصر والسمع سيان ولاكنهما مقدمان على غيرهما الرابع العلم بالاخبار المتواترة لكونه يفتقر الى فكرة ماالخامس العلم بالحرف والصناعات وفي كونه ضروريا او كسبيا قولان حكاهما المازري والابياري واختار الثاني الثاني قائلا ولذا افتقر الى تعلمها السادس العلم بقرائن الاحوال كخجل الخجل ووجل الوجل السابع العلم بالنظريات العقلية الثامن العلم بجواز النبوة وانبعاث الرسل التاسع العلم بالمعجزات العاشر العلم بالسمعيات

الكلية ومستندها الكتاب والسنة والاجماع هذا حاصل تقسيم مراتب العلوم الذي ذكره الاصحاب وخدش فيه العلامة المازري في شرح البرهان ورآه نازحا عن الصواب بان هذا التقسيم لا ترتيب فيه مع كونه غير حاصر وبعد ان فصل ذلك قال في ءاخر الكلام واضرب ابو المعالي على هذه الوجوه المختلفة صفحا وراى هذا المسلك نازحا عن الحق وعنده ان العلوم كلها ضرورية فلا تفاوت فيها والامر كما قال فان العلوم لا تفاوت فيها والضروري والنظري اذا تعلقا بمعلوم واحد فهما مثلان على ما بين في علم الكلام كيف وانما يعرض التفاوت بينهما بخفاء وظهور والخفاء نقيض العلم لان العلم تستبان به الامور وتتضح فاذا فرضنا علمين تعلقا بمعلوم واحد على ما هو به فكيف تصور التفاضل ان كان احدهما تعلق بالامر على ما هو به فهو جهل وان تعلقا به على ما هو به فلا خفاء يقدر ويقع في كلام نقله الشرع من فقهاء ومحدثين الاشارة الى خلاف هذا الذي قررناه فيقولون بزيادة ايمان على ايمان ونحن وان قلنا بما قررناه من تساوي العلوم فانا نمنع القول بأن ايمان احد كايمان النبيين صلوات الله عليهم لان هذا من سوء الادب معهم في الشرع والتسامي الى مراتبهم كيف وبعض ايمتنا يقول فيهم انهم يعرفون الحق سبحانه ضرورة ومن قال بل يعرفونه بالاستدلال فلا شك في توالي المعرفة على قلوبهم وان قلوبهم لا تفتر من ذكر الله سبحانه واعتقاد جلالتهوسعة ملكوته واستشعار الخوف منه والحياء واخفات القلب وانتفاء الشكوك وكثرة الادلة والطرائق الموصلة الى المعارف وشتان بين من احسى برد اليقين وبين من يصارع حر الشكوك ومن عصم من نزعة الشيطان وءاخر يجول في ميدان قلبه الشيطان اه فانت تراه قد وافق ابا المعالي في القول بتساوي العلوم لاكن لم يجر ذلك في الايمان بل قال بزيادة الايمان ونقصانه وهو في هذا موافق لامامه امام دار الهجرة مالك ابن انس رضي الله عنه في اشهر الروايتين عنه في ان الايمان يزيد وينقص وهو مذهب جمهور الاشاعرة وقد وافق ايضا امام الحرمين شارح برهانه الابياري في القول بتساوي العلوم ولم يستثن الايمان وقال وما يقع لبعض ارباب القلوب من المتصوفة من التفرقة

بين علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين يحتمل عندي رجوعه بالتاويل الى ما قاله الامام من رجوع التفاوت الى الطرق لا الى نفس العلم اه (فائـدتان) يزيدبهما المقام في التصريح • ذكرهما المحقق حلولو في التوضيح (الاولى)في الفرق بين العلم والاعتقاد فقد قال الابياري الفرق بينهما غامض ومنـه نشا الخلاف بين الاولين والاخرين في المذاهب والمعتقدات فان كـل معتقـد مضمر انه عالم بالبحث عن الاسباب المرشدة للفرق بينهما مهم جدا والحاصل من كلامه في الفرق بينهما يرجع الى امرين اولهما قبول التغيير في الاعتقاد وعدمه في العلم وثانيهما ان المعتقد يصـح ان يشكك وان بقي ذاكـرا لسبب اعتقاده واما العالم فيستحيل ان يشكك مع ذكر موجب العلم (الثانية) كلاميه وفقهيه قال الموضح لاخفاء في صحة الاستناد الى العلم في العقائد وغيرها ويتمسك بالاعتقاد في العمليات وفي الاكتفاء بذلك في العقـائد الايمانية خلاف واما الظن فلا يعتمد عليه في العقائد الايمانية اتفاقا وفي القواعد الكلية كحلية النكاح والبيع وكذا في اصول الفقه على اختلاف فيه وغالب الظن مما يجب التمسك به في الجزئيات العمليات الا في النـادر كالحالف على غلبة الظن على المختار وربما اعتبر الشرع غلبـة الظن بامارات خاصة على معنى التعبد وقد قال الابياري والاصل اعتبار غلبة الظن مطلقا في المواضع التي لايشترط العلم فيها الا ان يثبت تعبد في الشريعة كمنع القضاء بشهادة الواحد وان كان يغلب على الظن صدقه ولكن هذه امورنادرة واكثر الاحكام جرت على اسباب بغلبة الظن واما الشك فساقط الاعتبار الا في النادر كالنضح حالة الشك في الاصابة وغسل اليد عند القيام من النوم واما الوهم فصرح المقري بانه حرام اتبـاعه لانه في مقـابلة ما هو واجب الاتباع في الاغلب اه وقوله واما الظن فلا يعتمد عليه في العقائد الايمانية الخ يوءيده ما حكاه بعض شراح الجوهرة من الاتفاق على كفر من كانت عقائده في رتبة الظن وحكى الشيخ سيدي ابراهيم اللقاني الاجماع على ذلك وما ورد في بعض الايات من التعبير على الايمـان بالظن فان المراد به العلم وما وقع للعضد في المواقف وتبعه شارحه السيد والسعد في

المقاصد مما يقتضي الاكتفاء بالظن في العقائد الايمانية حيث قال العضد مترقيا في الاستدلال على قبول الايمان الزيادة والنقصان والظاهر ان الظن الغالب الذي لا يخطر معه احتمال النقيض بالبال حكمه حكم اليقين في كونه ايمانا حقيقيا فقال السيد في الشرح فان ايمان اكثر العوام من هذا القبيل وعلى هذا كون تصديق الايمان قابلا للزيادة والنقصان واضحوضوحا تاما ومثله في المقاصد فانه مخالف لمورد الاجماع فلا تغتـر به (فان قلت) هل يمكن حل الظن في عبارة العلامةالعضد على التقليد فانه قد يطلق عليه كما يطلق على العلم (قلت) قد اجاب بعض المحققين من شيوخنا بان هذا الحمل لا يلتئم مع التعبير بالغالب فانه صريح في الظن الذي هو الاخذبالطرف الراجح اذ الغالب يقتضي مغلوبا ولا يلتئم ايضا مع التعبير بقوله لا يخطر معه بالبال احتمال النقيض فان هذا هو الظن القابل للعلم والتقليد فاما العلم فانه لا يحتمل النقيض بوجه والاعتقاد الجازم الذي هو التقليد لا يحتمـل النقيض عند المدرك فلو كان مراده التقليد لقال الذي لا يحتمل النقيض عند المدرك ويدل على هذا ما قدمناه من كلامه في اول الفصل في شرحه لاقسام ما عنه الذكر الحكمي وبعد هذا فلو كان مراده التقليد لمـا كان لهـذا الاستظهار معنى فان الكلام في التقليد مشهور فكان المناسب الاشارة الى الخلاف في هاته المسالة ولا يعبر بالعبارة التي تشعر بان هذا الراي من قبل نفسه وقال شيخنا في آخر الكلام والحاصل ان مـن وجد اعتـذارا مقبـولا فليلحقه بهذا المحل والله الموفق للصواب كذا قرره شيخنا عالم هاته الديار « القدوة الشيخ سيدي محمد النجار » في بعض اختامه على صحيح البخاري وهو وارد بلا ريب كما لا يخفى على اللبيب وقوله وكذا في اصول الفقه الخ هو كما قال فقد تقدم في الكلام على الفصل الاول ان الذي عليه المحققون من اهل الاصول كالغزالي في غير ما موضع من المستصفى والمازري في شرح البرهان والشاطبي في الموافقات والعضد في شرح المختصر الاصولي هو اشتراط القطع في اصول الفقه وهي مسائل الاصول اعني الادلة الاجمالية

التي هي ءالة استنبـــاط المجتهد من الادلة التفصيلية (قوله فان استغنى عن الكسب فهو البديهي الخ) اعلم ان البديهي يطلق باطلاقين (الاول) ان يطلق على مالا يحتاج لنظر واستدلال ويرادفه بهذا المعنى الضـــروري المقابل للنظري وعلى هذا فيدخل فيه كالضروري العلم الحـــاصل من التجربة والحدس لانه وان توقف على الحدس والتجربة لكن لم يتوقف على نظر (والثاني) ان يطلق على مالا يحتاج لشيء اصلا وعلى هذا فيكون بينه وبين الضروري المقابل للنظري في العموم والخصوص المطلق فالبديهي بهذا المعنى اخص والضروري اعم لانفراده في الحدسيات والتجريبيـــات كما ان النسبة بين معناه الاول والثاني كذلك ويرادفه على هذا المعنى الضروري المقابل للاكتساب فيتحصل ان البديهي يطلق باطلاقين ايضـــا يطلق على ما لا يتوقف على نظر وعلى ما لايتوقف على شيء والضروري يطلق باطلاقين ايضا يطلق على مالايتوقف على نظر وعلى مالايتوقف على شيء والظاهر ان المص اطلق البديهي على المعنى الاول وهو مالايحتاج الى نظر كما يرشد الى ذلك كلامـــه في الشرح ويرادفه ح الضروري بالمعنى الاول (قوله الشك اسم لاحتمالين فاكثر الخ) ما اقتضاه كلام المص من ان الشك الواحد يتعلق باكثر من امرين بمثله صرح الباجي في اشاراته وقال ابو العز المقترح في شرح الارشاد ان تعلق بامرين فهو شك واحد وان كانت القسمة منحصرة في ثلاثة فهو شكان احدهما في امرين والثاني في ثبوت الثالث ونفيه قال ولا يصح ان يتعلق الشك الواحد باكثر من امرين (قوله ومسمى الظن والوهم بسيط الخ) ما صرح به المص من البساطة اما في الظن فمسلم وهو الـــذي يوخذ من كلام الشيخ ابن الحاجب من قوله في الظن بحيث لو قدر الذاكر النقيض لكان محتملا عنده كما صرح بذلك العضد في شرحه وقال السيد السند المذكور في عبارة القوم ان الظن هو الحكم باحد النقيضين مع تجويز الاخر ويتبادر منه انه مركب من اعتقادين فاشار يعني الشيخ ابن الحـــاجب الى انه بسيط وان حضور النقيض الاخر لا يجب ان يكون بالفعل ولعـــل مرادهم هو هذا لكن التصريح به اولى اه فكلام السيد قاض بان عبارة

فان استغنى عن الكسب فهو البديهي
والا فهو النظري او حس وحدته
وهو المحسوسات الخمس او مركبه
منهما وهو المتواترات والتجريبات
والحدسيـــات والوجدنيـــات اشبه
بالمحسوسات فتتدرج معها في الحكم
الشك اسم لاحتمالين فاكثر مستويه
فمسماه مركب ومسمى الظن والوهم
بسيـــط لان الظـــن اسم للاحتمـــال
الراجح والوهم للاحتمال المرجوح

القوم في مسمى الظن الذي يتبادر منها هو التركيب ويمكن ارجاعها لما صرح به الشيخ ابن الحاجب بان يحمل قولهم مع تجويز الخ على التجويز بالقوة وبهذا تعلم ان عبارة الجلال المحلي في هذا المقام موافقة لعبارة القوم حيث قال وغير الجازم فان كان معه احتمال نقيض المحكوم به ظن الخ فان الذي يتبادر منها ان احتمال النقيض في الظن بالفعل فيكون مركبا وحيث كانت موافقة لعبارة القوم فاندفاع اعتراض العلامة عليها بالمخالفة لما في المختصر ظاهر على انها يمكن ارجاعها لما في المختصر كما ارجعنا عبارة القوم واما في مسمى الوهم فظاهر كلام غير واحد ان احتمال نقيض المحكوم به فيه بالفعل فيكون مركبا (قوله والجهل المركب الخ) اعلم ان الجهل اختلفوا في تفسيره على قولين احدهما وهو الراجح انه عدم العلم بما من شانه ان يقصد ليعلم عما من شانه العلم بان لم يدرك اصلا ويسمى الجهل البسيط او ادرك على خلاف هياته في الواقع ويسمى الجهل المركب وقد يتوهم من تسميته بالمركب ان مفهومه مركب من جهلين وليس كذلك فان مفهومه وهو ادراك الشيء على خلاف هياته مفرد كما هو ظاهر والتحقيق ان المراد بالتركيب الاستلزام فالجهل المركب الجهل المستلزم لجهل آخر ومثاله ادراك الفلاسفة ان العالم وهو ما سوى الله قديم وادراك المجسمة ان الباري تعالى جسم وادراك الجهمية ان مجرد التلفظ بكلمة الاسلام كاف في كون الانسان مسلما من غير اعتقاد ولا عمل وخرج بقوله ما من شانه ان يقصد ليعلم مالا يقصد كاسفل الارضين وما فيه فلا يسمى عدم العلم به جهلا وبقوله عما من شانه العلم الجماد والبهيمة فلا يتصفان بالجهل وثاني القولين انه تصور المعلوم على خلاف هياته اي ادراك مامن شانه ان يعلم على خلاف ما هو ثابت له وعلى هذا فالجهل البسيط على الاول ليس جهلا على هذا وكان اقتصار اصحاب هذا التعريف على ادخال الجهل المركب لقبحه مع ان البسيط عندهم جهل والى هذين القولين في الجهل اشار ابن مكي في قصيدته التي في العقائد المسماة بالصلاحية لترغيب السلطان صلاح الدين يوسف ابن ايوب فيها حتى كان يامر بتلقينها الاولاد في المكاتب وهي من

والجهل المركب سمي بذلك لتركبه من جهلين فانه يجهل ويجهل انه يجهل كارباب البدع والاهواء فانهم يجهلون الحق في نفس الامر واذا قيل لهم انتم عالمون او جاهلون قالوا عالمون فقد جهلوا جهلهم فاجتمع لهم جهلان فيه فسمي جهلا مركبا . وقد جمع المتنبي ثلاث جهالات في بيت حيث قال (ومن جاهل بي وهو يجهل جهله . ويجهل علمي انه بي جاهل) وكذلك كل من اعتقد في رجل انه صالح وهو طالح او طالح وهو صالح وكل من اعتقد شيئا على خلاف ما هو عليه والجهل المركب يقابله الجهل البسيط وهو ان يجهل ويعلم انه يجهل كما اذا قيل انه انت تعلم عدد شعر راسك او تجهله

احسن تصانيف الاشعرية ونص ما قال فيها في هذا المعنى :

وان اردت ان تحد الجهل … من بعد حد العلم كان سهلا
وهو انتفاء للعلم بالمقصود … فاحفظ فهذا اوجز الحدود
وقيل في تحديده ما اذكر … من بعد هذا والحدود تكثر
تصور المعلوم هذا جزؤه … وجزؤه الاخر ياتي وصفه
مستوعبا على خلاف هياته … فافهم فهذا القيد من تتمته

واخذ القولين في الجهل منها الجلال السبكي في جمع الجوامع حيث قال والجهل انتفاء العلم بالمقصود وقيل تصور المعلوم على خلاف هياته وعلى القول الثاني في تعريف الجهل درج امام الحرمين في ورقاته حيث قال والجهل تصور الشيء على خلاف ما هو به (قوله وهذه العبارة لا تجمع الخ) اي لان التعبير وقع فيها بالاعتقاد الذي هو تصديق فلا تشمل الجهل المركب الواقع في التصور (قوله كتقليد عوام الكفار الخ) انما قيد بالعوام لان الغالب على غير العوام من الكفار كالاحبار والرهبان الكفر عنادا (قوله والعقلي المستغنى عن لكسب الخ) ما بينه المص في شرح ما اجمله في المتن من انقسام كل من التصور والتصديق الى بديهي وكسبي هو المذهب المنصور الذي درج عليه الجمهور واستدل على ذلك الكاتبي في الشمسية بقوله وليس الكل من كل منهما ضروري والا لما جهلنا شيئا ولا نظريا والا لدار وتسلسل ووراء هذا المذهب اربعة مذاهب ضعيفة ذكرها العضد في المواقف في المقصد الرابع في نقض مذاهب ضعيفة المذهب الاول ان الكل ضروري وبه قال ناس من اصحابنا المذهب الثاني ان التصار لا يكسب وبه قال الامام الرازي وقد جلب المص دليله على هذا في الفائدة السادسة من الفصل الاول واجاب عنها المذهب الثالث ان ما اعتقاده لازم للمكلف مما يتوقف عليه اثبات التكليف والعلم به نحو اثبات الصانع وصفاته والنبوة ضروري ونسب هذا المذهب للجاحظ ومن تبعه المذهب الرابع ان الكل نظري وهو مذهب بعض الجهمية التابعين لجهم ابن صفوان الترمذي رئيس الجبرية (قوله قال بعض اللغويين الخ) حاصل ما اشار اليه في توجيه كون

يقول اجهله فاذا قيل له فانت تعلم انك جاهل بذلك فيقول نعم وهذه العبارة لا تجمع الجهل المركب كله فقد يدخل الجهل المركب في التصورات فان من تصور الحقائق على خلاف ما هي عليه فهو جاهل جهلا مركبا كمن يتصور الانسان انه الحيوان فقط واذا طابق الحكم بغير موجب فهو تقليد كما يعتقد عوام المسلمين قواعد عقائدهم عن ائمتهم فاذا سئلوا عن ادلة تلك القواعد لا يعلمون ادلتها فالتقليد هو اخذ القول من قائله من غير مستند وقد يكون مطابقا كما تقدم وغير مطابق كتقليد عوام الكفار واهل الضلال لروساتهم واحبارهم والعقلي المستغنى عن الكسب كقولنا الواحد نصف الاثنين فان تصور المحكوم به والمحكوم عليه كاف في الجزم باستناد احدهما الى الاخر فهذا بديهي من التصديقات والبديهي من التصورات هو الغنى عن الحدود والاكتساب بها كاحوال النفس من جوعها وعطشها والمها ولذتها وغير ذلك فان هذه الحقائق ضرورية للبشر ولا يحتاج في معرفتها لتعلم ولا كسب بحد بخلاف تصور معنى الحكم الشرعي والحقائق الخفية فيحتاج فيها للحدود والرسوم الضابطة لها وكذلك ما احتاج من التصديقات للكسب بالادلة والبراهين فهو كسبي نحو حدوث العالم وكون الواحد عشر سدس الستين وجميع المطالب المحتاجة للفكر . والعلوم الحسية هي العلوم المستفادة عن الحواس الخمس وهي كلها في الراس فاربعة خاصة به وواحد يتعداه الى غيره وهو اللمس والمختصة السمع والبصر والذوق والشم (فائدة) قال بعض اللغويين قولهم محسوسات لحن فان الفعل الماخوذ من الحواس

محسوسات من الحواس لحنا هو ان فعل الحواس رباعي وهو احس واسم المفعول منه محس وجمعه محسات واما حس الثلاثي بتلك المعاني المذكورة فاسم المفعول منه محسوس وجمعه محسوسات قال الجواليقي مما يفسده العامة يقولون المحسوسات وصوابه المحسات وانما المحسوسات المقتولات حسه اذا قتله وحس الدابة بالمحسة وحس النار اذا ردها بالعصا على الماء وحس اللحم اذا وضعه على الجمر وقال ابن بري الفضلاء كابي علي وغيره يقولون المحسوس اما من باب احمه الله فهو محموم واسعده الله فهو مسعود واما على جهة الاتباع للمعلوم كما في الحديث ارجعن مازورات غير ماجورات والعجب من المص حيث قال في شرح المحصول توجيها لكلام الامام وانما عبر بالحسيات دون المحسوسات تحاشيا عن اللحن وعبر بذلك هنا ومثل ما للجواليقي ما صرح به الزمخشري في شرح الفصيح حيث قال قولهم جسم حساس لحن كما لحنوا في قولهم محسوسات لان فعال لا يبنى من افعل لكن قال الشهاب الخفاجي في شرح الشفا والحق ثبوته وثبوت حس بمعنى احس كما قال الدماميني في شرح التسهيل والنووي في شرح مسلم فعلى هذا لالحن في هاته العبارة (قوله وحسه اذا مسحه الخ) هذا المعنى مجازي قال في الاساس ومن المجاز حس الدابة بالمحسة ازال عليها الغبار (قوله وقيل ليس من هذا بل من اظماء الابل الخ) في كتاب ما يعول عليه في المضاف والمضاف اليه ما نصه في المثل ضرب اخماسا باسداس الخمس والسدس من اظماد الابل والاصل فيه ان الرجل اذا اراد سفرا بعيدا عود ابله ان تشرب خمسا ثم سدسا حتى اذا اخذت في السير صبرت على الماء وضرب بمعنى بين واظهر كقوله ضرب الله مثلا والمعنى اظهر اخماسا لاجل اسداس اي رقى ابله من الخمس الى السدس يضرب لمن يظهر شيئا ويريد غيره ويضرب للمكار الدي يريد امرا وهو يظهر غيره وانشد ثعلب

الله يعلم لولا انني فرق من الامير لعاتبت ابن نيراس
في موعد قال لي فيه غدا فغدا من قوله ضرب اخماس لاسداس

رباعي تقول احس زيد بكذا قال الله تعالى فلما احس عيسى منهم الكفر . واما حس الثلاثي فله ثلاثة معان اخر تقول العرب حسه اذا قتله . وحسه اذا مسحه . ومنه حس الفرس وحسه اذا القى عليه الحجارة المحماة لينضج فهذه الثلاثة يقال للمفعول فيها محسوس . واما من الحواس فمحس مثل مكرم ومعطى وجميع الافعال الرباعية فيكون جميعها محسات بضم الميم لا محسوسات غير ان اكثر اللغويين يتوسعون في هذا الباب ووقعت هذه العبارة لجمع كثير من الفضلاء كابي علي وغيره وكانهم نحو بها نحو معلومات لاشتراك الجمع في الادراك (فائدة) قال بعض الفضلاء هذا معنى قول العرب ضربت اخماسي في اسداسي اي فكرت بحواسي الخمس في جهاتي الست لان الجهات ست فوق واسفل وقدام وخلف ويمنة ويسرة ولقد احسن الحريري واوجز حيث جمعها في بيت من الشعر في الملحة حيث قال ثم الجهات الست فوق وورا . ويمنة وعكسها بلا مرا) فاخذ كل جهة وترك ضدها ليتنبه السامع له وبقي معه بقية في البيت لا يحتاجها فحشاها بقوله بلا مرا وقيل ليس من هذا بل من اظماء الابل والاخماس والاسداس ترجع الى ايام وردها الماء بخمس اوست اوسدس فاذا وقعت المغالطة من الراعي ضرب الخمس في السدس واخرها عن شربها .

وفي القاموس يضرب اخماسا لاسداس يسعى في المكر والخديعة يضرب لمن يظهر شيئا ويريد غيره لان الرجل اذا اراد سفرا بعيدا عود ابله ان تشرب خمسا سدسا وضرب بمعنى بين اي يظهر اخماسا لاجل اسداس اي رقي ابله من الخمس الى السدس وفيه اخمس الرجل وردت ابله خمسا واسدسا وردت ابله سدسا والخمسة بالكسر من اظماء الابل وهي ان ترعى ثلاثة وترد الرابع وهي خماس والسدس بالكسر ان تنقطع اربعا وترد الخامس وفلاة وخمس انتاط ماءوها حتى يكون ورد النعم في اليوم الرابع سوى اليوم الذي تشرب فيه اه (قوله لابد من سماع اخبار جماعة الخ) وتعيين العدد فيه ليس بشرط عند اهل التحقيق وضابطه كما قال السعد في شرح العقائد النسفية حصول العلم عقبه نعم لابد فيه من شرطين الاول الانتهاء الى الحس فلا تتواتر في العقليات فيكون الحاصل من المتواتر علما جزئيا من شانه ان يحصل بالاحساس وهذا الشرط يوخذ من قولهم فيما يحيل العقل تواطوءهم على الكذب لان احالة العقل تواطوءهم على الكذب لا يكون الا في المحسوس فمن لم يصرح بهذا الشرط يوءخذ من قوله يحيل العقل الخ (فان قلت) قد استدلوا بالمتواتر على فرض الصلاة وان الساعة حق وعذاب القبر حق والشفاعة حق مع انها من العقليات الصرفة (واجيب) بانه لا استدلال بالمتواتر على هذه الامور بل استدل به على وجود قول رسول الله صلى الله عليه وسلم الدال على ذلك دلالة قطعية وهو مسموع محسوس ويستدل به على تلك الامور بكون المخبر به صادقا من غير ريب والثاني مساواة الوسط للطرفين فيكون في كل مرتبة مبلغ يحيل العقل تواطوءهم على الكذب لا كادعاء اليهود قتل عيسى عليه وعلى نبينا وبقية الانبياء الصلاة والسلام وادعاء الروافض تواتر نص تسليم الخلافة الى امير المومنين علي كرم الله وجهه واختلفوا في العلم الحاصل من المتواتر فقيل ضروري وقيل نظري وضعف اه من حواشي العطار على التهذيب مع زيادة وبعض تغيير (قوله وكذا التجريبيات الخ) التجريبيات هي التي يحتاج العقل في الجزم بها الى تكرار المشاهدة مرة بعد اخرى ولابد فيها من انضمام قياس خفي

ووجه تركب المستند في المتواترات من الحس والعقل انه لابد من سماع اخبار جماعة عن الامر المتواتر فهذا حظ السمع ثم ان قال العقل هوءلاء يستحيل تواطوءهم على الكذب حصل العلم فهذا حظ العقل وان لم يقل ذلك لم يحصل العلم وكذلك التجريبيات وتسمى المجربات ايضا نحو كون الليمون حامضا والصبر مرا والتمر حلوا ونحو ذلك فان اول مرة يباشر الحس ذلك النوع يجوز العقل ان يكون ذلك الفرد من ذلك النوع اصابه عارض اوجب له ذلك كما توجد المرارة في بعض افراد الفقوس والخيار والنوع في نفسه ليس كذلك فاذا كثر تكرار ذلك على الحس والعقل قال العقل عند حد من الكثرة في التكرار كل ليمونة حامضة وكل تمرة حلوة

فهذه المقدمة هي نصيب العقل لا بدمنها وعندها يحصل العلم . وكذلك الحدسيات كنقد الفضة ونضج الفاكهة فان البصر يدرك اول مرة الدرهم الرديء فلا يعرفه فيقال له انه رديء فيتامله ويتكرر ذلك عليه كثيرا حتى يحصل عند العقل قرائن لا يمكن التعبير عنها فيقول لاجلها كل ما كان كذا فهو درهم رديء . فهذه المقدمة هي نصيب العقل وعندها يحصل العلم واشتركت المتواترات والحدسيات والمجربات في ان اول مرة ربما حصل الشك وعند التكرار الظن وبعد ذلك قد يحصل العلم وقد لا يحصل وانها تحتاج للحس والعقل

غير ان الفرق بينها ان المتواترات تختص بالاخبار . والحدسيات لا تحتاج الى نظر حالة القضاء على الجزئيات والمجربات لا تحتاج الى نظر حالة القضاء على الجزئيات فاذا قال لك احد ان معي مسك هل هو عطر ام لا قلت هو عطر او معي ليمونة هل هي حامضة ام لا قلت هي حامضة او معي حنظلة هل هي مرة ام لا قلت مرة من غير احتياجك الى نظر في ذلك الفرد . اما لو قال لك معي درهم هل هو جيد ام لا قلت حتى انظر اليه . او معي رمانة هل هي نضجة ام لا قلت حتى انظر اليها او عندي رجل هل هو شجاع او جبان قلت حتى انظر اليه . فهذا هو الفرق بينها . (سوءال) يلزم ان الاستدلال بوجود العالم على وجود الصانع من هذا الباب وليس كذلك بل هو عقلي فان الحس اذا شاهد الصنعة قال العقل لها صانع فقد اجتمع الحس والعقل ولو فقد احدهما لم يحصل العلم (جوابه) ان هذا عقلي والملازمة بينهما عقلية والفرق بينه وبين المجربات والحدسيات من وجوه الاول ان هذا عقلي وتلك عادية . وثانيها ان هذا يكفي فيه مطلق المشاهدة وتلك لابد فيها من التكرار . وثالثها ان هذا يكون في ماده الوجوب وتلك في مادة الامكان . وانما كانت الوجدانيات اشبه بالحسيات لان الحس لا يدرك الا جزئيا فلا يسمع كل صوت ولا يمكن ان يذوق كل طعم ولا يلمس كل ليونة او حرارة بل فردا خاصا من ذلك النوع

وهو ان الواقع المتكرر على منهج واحد دائما او اكثر لا يكون اتفاقيا بل لابد له من سبب وان لم تعرف ماهية ذلك السبب وكلما علم وجود المسبب قطعا (قوله وكذلك الحدسيات الخ) الحدس معناه عند المحققين الظفر عند الالتفات الى المطالب في الذهن مع الحدود الوسطى فالانتقال فيه دفعي كما حرره السعد في شرح الرسالة وقول الرازي هو سرعة الانتقال فيه تجوز والفرق بين الحدس والفكر على ما هو التحقيق انه في الفكر يتدرج الذهن بعد تصور المطلوب في تحصيل المبادي فيحصل قضايا ثم ياخذ منها ما يناسبه فيرتبها تدريجيا فيحصل المطلوب عقبه دفعة (قوله ويتكرر ذلك عليه كثيرا الخ) ما اقتضاه من وجوب تكرار المشاهدة في الحدسيات هو ما صرح به في شرح المواقف من انه لابد في الحدسيات من تكرار المشاهدة ومقارنة القياس الخفي كما في المجربات والفرق بينهما ان السبب في المجربات معلوم السببية مجهول الماهية فلذلك كان القياس المقارن لها قياسا واحدا وهو انه لولم يكن لعلة لم يكن دائما او اكثريا وان السبب في الحدسيات معلوم السببية والماهية فلذلك كان المقارن لها اقيسة مختلفة بحسب اختلاف العلل في ماهيتها وكذلك يفرق بينهما بان الحدسيات واقعة بغير اختيار من الحادس بخلاف المجربات فانها واقعة باختيار المجرب وفعله والحق ما قاله الطوسي في شرح الاشارات من انه لايجب في الحدس المشاهدة فضلا عن تكرارها فان المطالب العقلية التي لايكون فرد من افراد موضوعها محسوسا ولا يقال بالحس حكمه قد تكون حدسية ولا تمكن المشاهدة هنالك وبما قاله الطوسي صرح الشيخ عبدالحكيم في حواشي القطب وصاحب سلم العلوم وشرحه اه

مبحث في الخلاف في مدرك الكليات والجزئيات

(قوله فائدة اختلف العلماء هل الحواس مع العقل الخ) اختلف

فمدركات الحس ابدا جزئية والعقل هو المدرك للامور الكلية فهو الذي يقول كل مسك عطر . وكل ليمونة حامضة فمدركات العقول كليات ومدركات الحواس جزئيات والوجدانيات امور جزئية فانه لايقوم بالانسان كل جوع ولا كل عطش بل فرد من ذلك فهي جزئية وليست حسية لان من فقد حواسه كلها وجدها . وليست عقلية لانها جزئية فلذلك الحقها العلماء بالحسيات دون العقليات وهي قبيل قائم بذاته غيرهما . (فائدة) اختلف العلماء هل الحواس مع العقل كالحجاب مع الملك او كالطاقات فقيل كالحجاب والحواس تدرك اولا ويحصل لها

العلماء في تقرير هذا الخلاف على نحوين فمنهم من يحكي الاتفاق على ان المدرك للكليات والجزئيات هو النفس ثم بعد ذلك يحكي الخلاف في ان صور الجزئيات ترتسم فيها او في آلاتها فذهب الى الاول جماعة وتقرير هذا الخلاف على هذا النحو هو الذي عليه المحققون كما نص على ذلك المحقق عبدالحكيم في حواشي الخيالي ونص كلامه اتفق المحققون على ان المدرك للكليات والجزئيات هو النفس الناطقة وان نسبة الادراك الى قواها كنسبة القطع الى السكين واختلفوا في ان صور الجزئيات المادية ترتسم فيها اوفي آلاتها فذهب جماعة الى ان النفس ترتسم فيها صورة الكليات ولا ترتسم فيها صور الجزئيات المادية وانما ارتسامها في آلاتها على انها بسيطة مجردة وتكيفها بالصورة الجزئية ينافي بساطتها فادراك النفس للجزئيات ارتسامها في آلاتها وليس هناك ارتسامان ارتسام بالذات في الالات وارتسام بالواسطة في النفس الناطقة على ما توهم وذهب جماعة الى ان جميع الصور الكلية والجزئية انما ترتسم في النفس الناطقة لانها المدركة للاشياء الا ان ادراكها للجزئيات المادية بواسطة لابناتها وذلك لا ينافي ارتسام الصورة فيها غاية مافي الباب ان الحواس طرق لذلك الارتسام مثلا ما لم يفتح البصر لم يدرك الجزئي المبصر ولم ترتسم فيها صورته واذا فتحت ارتسمت وهذا هو الحق فمن ذهب الى الاول اثبت الحواس الباطنة ضرورة انه لابد لارتسام الجزئيات المادية المحسوسة بعد غيبوبتها وغير المحسوسة المنتزعة عنها من محال ومن ذهب الى الثاني نفاها اه ونقل كلام هذا المحقق غير معزوله صاحب الايات وقال وفيه ابحاث واحالها على محلها ومنهم من يحكي الخلاف بين المتكلمين والحكماء في ان المدرك هو النفس او الجسم فالمتكلمون على الاول والحكماء على الثاني ويشهد لفرض الخلاف في هذا كلام الامام فخرالدين في نهاية العقول حيث قال اتفق المتكلمون على ان اول العلوم الضرورية علم الانسان بنفسه والمه ولذته وجوعه وعطشه واتفق الفلاسفة على ان مدرك الالم واللذة والجوع والعطش ليس ذات الانسان بل قواها الجسمانية التي هي من توابع ذاته التي هي النفس الناطقة فانها

العلم ثم توءدي تلك العلوم الجزئية للنفس فتحكم عليها وتقول كل ما كان كذا فهو كذا . وقيل بل الحواس طاقات والنفس كملك في بيت له خمس طاقات قبالة كل طاقة مشاهدات ليست قبالة الاخرى والنفس التي هي الملك تنظر من كل طاقة لقبيل من المدركات لا توجد الا هنالك ويدل على الاول ان البهائم لا عقل لها وهي تدرك بحواسها فدل ذلك على ان الحواس مستقلة بالادراك دون النفس ويدل على المذهب الثاني ان الانسان اذا نام وفتحت عيناه لا يدرك شيئا مع وجود العين بجملتها السبع طبقات وثلاث رطوبات والعصب الاجوف والروح الباصرة ولا يزال كذلك غير مدرك حتى يستيقظ فياتي للبصر وجميع الحواس وحينئذ يحصل الادراك فدل على ان الحواس

الانسان بالحقيقة اه وعلى مافي النهاية مما هو ظاهر في ان الخلاف في المدرك لافي المحل حمل السيد في شرح المواقف عبارة عضدالدين التي هي العاشر للمتكلمين الانسان محل لالمه ولذته وقال الحكماء بل هو الجسم وهو آلة له التي هي ظاهرة في ان الخلاف في المحل لافي المدرك حيث زاد بعد قوله الانسان محل لالمه ولذته قوله اي يدركهما بذاته فقال عليه محشيه الشيخ عبدالحكيم حمل عبارة العضد على ان الخلاف في المدرك ليوافق كلام النهاية وهذا بناء على ما هو المشهور عند الحكماء دون ما هو التحقيق من ان المدرك هو النفس الناطقة وانما الخلاف في ان ارتسام الجزئيات المادية فيها او في آلاتها ولك ان تحمل المحمل على معناه الظاهر فيكون الخلاف في ان حصول الالم واللذة الجسميين في ذات الانسان او البدن الذي هو آلة له على ما هو التحقيق وانما لم يحمل الشارح على ذلك رعاية للمنقول عنه اه ويدل على ما حمل عليه السيد كلام مصنفه العضد ما صرح به العضد في آخر المواقف في خاتمة النوع الثاني وهي القوى المدركة الباطنة من فرضه الخلاف في المدرك لافي المحل اذا علمت ما عليك تلوناه فكلام المص في هاته الفائدة ظاهر في ان الخلاف في المدرك وهو المشهور وان كان مخالفا لما عليه المحققون

الكلام على الفصل الثالث عشر في الحكم واقسامه

قد قد اختلف الفحول من اهل الاصول في البداءة بالحاكم او الحكم فاما الشيخ ابن الحاجب فابتدا بالحاكم وذلك انه بعد ما فرغ من مبادي هذا الفن من اللغة انتقل يذكر في مباديه من الاحكام فابتدا بالكلام على الحاكم ثم بالحكم ثم بالمحكوم عليه ثم بالمحكوم فيه واما الشيخ الغزالي في المستصفى فتكلم على الحكم اولا وفرع عليه ثلاث مسائل فيها الكلام على الحاكم وتبعه غيرواحد كالامام في المحصول والمص هنا وابن السبكي حيث قال في جمع الجوامع والحكم خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلف من حيث انه مكلف ومن ثم لاحكم الا لله ولكل وجه في البداية والاقرب ما درج عليه اهل الطريق الثاني (قوله الحكم الشرعي هو خطاب الله الخ)

طاقات للنفس (الفصل الثالث عشر في الحكم واقسامه . الحكم الشرعي هو خطاب الله تعالى القديم المتعلق

قد قال المص في الشرح ان هذا التعريف للحكم تبع فيه الامام الفخر واصله للاشاعرة وقد استشكل المص التعبير في تعريف الحكم بالخطاب بان الخطاب والمخاطبة انما تصح لغة بين اثنين وحكم الله قديم قال الموضح ونحوه للغزالي حيث قال وانما يسمى خطابا اذا وجد المامور والسمع وهل يسمى امرا فيه خلاف والصحيح تسميته بذلك وبعد ان استشكل المص ذلك قال والصحيح ان يقال كلام الله وتحرير المقام على وجه يتبين به المرام ان يقال ان صحة التعبير بالخطاب في تعريف الحكم وعدم صحته مبني على مسالة وهي ان الكلام في الازل هل يسمى خطابا فيه اولا يسمى المفرعة كما قال العضد على تفسير الخطاب فان قلنا انه الكلام الذي علم انه يفهم كان خطابا والمراد بصيغة يفهم مطلق الاتصاف بالافهام الشامل محال الكلام وما بعده لا معنى الحال او الاستقبال والمراد بافهم الافهام الواقع بالفعل اعم من الماضي والحال لا معنى للمضي نبه على ذلك السيد السند في حواشيه وان قلنا انه الكلام الذي افهم لم يسم خطابا او المفرعة على كون اطلاق الخطاب على الكلام الازلي حقيقة او مجازا وبالثاني قال الغزالي فقال ان الكلام في الازل لا يسمى خطابا والصحيح انه يسمى خطابا حقيقة كما يوذن بذلك تضعيف ابن السبكي له حيث حكاه بمادة التمريض فقال والكلام في الازل قيل لا يسمى خطابا وقد اخذ الجلال المحلي من هاته الصيغة الموذنة بالتضعيف تصحيح مقابله اذا وقفت على هذا فمن عرف الحكم بالخطاب فقد سلك منهجا قديما لان تعريفه اما مبني على احد معنييه اللغويين واما على الصحيح من كون الكلام في الازل يسمى خطابا حقيقة على ان من قال الكلام في الازل لا يسمى خطابا حقيقة كحجة الاسلام الذي مقتضاه ان لا يعرف الحكم بالخطاب كما لايخفى قد عرفه به في المستصفى لكن بعد هذا فاعلم انه اعترض اخذ الخطاب جنسا للحكم بامرين الامر الاول انه لا يتناول الحكم الثابت بنحو القياس اذ لاخطاب الامر الثاني ان المقصود تعريف الحكم المصطلح عليه وهو ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة وغيرهما مما هو صفات فعل المكلف لانفس الخطاب الذي هو من صفاته

تعالى واجيب عن الاول بان نحو القياس كاشف عن خطابه تعالى ومعرف له وهو معنى كونه دليل الحكم وعن الثاني قال المحقق التفتزاني في تلويحه بوجوه الاول كما اريد بالحكم ما حكم به اريد بالخطاب ما خوطب بهللقرينه العقلية على ان نفس الوجوب ليس نفس كلام الله تعلى والثاني انالحكم هو الايجاب والتحريم ونحوهما واطلاقه على الوجوب والحرمة تسامح الثالث وهو للعلامة المحقق عضد الملة والدين حيث قال وهاهنا نكتة وهي ان الحكم نفس خطاب الله تعلى فالايجاب هو نفس قوله افعل وليس للفعل منه صفة اي حتى يكون الحكم عبارة عنها فيكون مغايرا له فان القول ليس لمتعلقه منه صفة لتعلقه بالمعدوم وهو اذا نسب الى الحاكم يسمى ايجابا واذا نسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل يسمى وجوبا وهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار فلذا تراهم يجعلون اقسام الحكم الوجوب والحرمة مرة والايجاب والتحريم اخرى كما في اصول ابن الحاجب اه واصل هذا الكلام للامام في المحصول واضاف اليه المحقق العضد زيادة تحقيق وتدقيق وشرح كلام العضد هذا سيد المحققين في حواشيه حيث قال ان الحكم الشرعي كما علمت نفس خطاب الله تعلى الموصوف بما ذكر فالايجاب مثلا هو نفس معنى قوله افعل وهو قائم بذاته تعلى وليس للفعل من الايجاب المتعلق به صفة قائمة به تسمى وجوبا فان القول لفظيا كان او نفسيا ليس لمتعلقه منه صفة حقيقية اي لا يحصل مما يتعلق به القول بسبب تعلقه به صفة موجوده لان القول يتعلق بالمعدوم كما يتعلق بالموجود فلو اقتضى تعلقه تلك الصفة لكان المعدوم متصفا بصفة حقيقية وهو اي معنى قوله افعل اذا نسب الى الحاكم تعلى لقيامه به سمي ايجابا واذا نسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل لتعلقه به سمي وجوبا وهما اي الايجاب والوجوب متحدان بالذات لانهما ذلك المعنى القائم بذاته تعلى المتعلق بالفعل مختلفان بالاعتبار لانه باعتبار القيام ايجاب وباعتبار التعلق وجوب وكذا الحال في التحريم والحرمة فلذلك اي فللاتحاد بينهما ذاتا ترى الاصوليين يجعلون اقسام الحكمالوجوب والحرمة مرة والايجاب والتحريم

مرة اخرى وتارة الوجوب والتحريم كما فعله المص يعني الشيخ ابن الحاجب منبها على هذه النكتة ثم ان السيد بعد هذا الشرح قال فان قيل الوجوب مترتب على الايجاب يقال اوجب الفعل فوجب وذلك ينافي الاتحاداجيب بجواز ترتب الشيء باعتبار على نفسه باعتبار ءاخر اذ مرجعه الى ترتب احد الاعتبارين على الاخر وبهذا يجاب ايضا عما قيل ان الايجاب من مقولة الفعل والوجوب من مقولة الانفعال ودعوى امتناع صدق المقولات على شيء باعتبارات مختلفة محل مناقشة نعم يتجه ان يقال ما ذكرتم انما يدل على ان الفعل من حيث تعلق به القول لم يتصف بصفة حقيقية تسمى وجوبا لاكن لم لا يجوز ان يكون له صفة اعتبارية هي المسماة بالوجوب اعني كونه بحيث تعلق به الايجاب بل هذا هو الظاهر ليكون كل من الموجب والواجب متصفا بما هو قائم به ولا شك انالقائم بالفعل ما ذكرناه لا نفس القول وان كان هناك شبه قيام باعتبار التعلق ولو ثبت ان الوجوب صفة حقيقية لتم المراداي من اثبات اتحادهما بالذات على ما تقرراذ ليست هناك صفة حقيقيةسوى ماذكرنا (واعلم) ان هذه المنازعة لفظية ولاشك في خطاب نفساني قائم بذاته سبحانه متعلق بالفعل يسمى ايجابا مثلا وفي ان الفعل بحيث تعلق به ذلك الخطاب الايجابي فلفظ الوجوب ان اطلق على ذلك الخطاب من حيث تعلقه بالفعل كان الامر على ما قرره في الشرح ولابد من المساهلة في وصف الفعل ح فالوجوب وان اطلق على كون الفعل بحيث تعلق به ذلك الخطاب لم يتحد بالذات ويلزم المسامحة في عبارتهم حيث اطلقوا احدهما على الاخر والله اعلم اهـ كلام السيد وقوله ودعوى الخ قال عليه المحقق مرزجان في حواشي العضد هذه الدعوى مما صرح بها الشيخ الرئيس في الشفا وقد قال قدس سره في حاشية المطالع ان المقولات متباينة فلا يندرج ما صدق عليه احدهما فيما صدق عليه الاخر والا تصادقت عليه المقولتان معا بل الاولى في الجواب ان يقال من قال بان الوجوب هو نفس الايجاب واتصال الفعل به لا من حيث قيامه بالفعل بل من قبيل اتصاف الشيء بحال متعلقه ولهذا قال بعض اهل الاصول معنى قولهم الفعل واجب انه ذو وجوب الا ان الوجوب

قائم به فكيف نسلم ان الوجوب من مقولة الانفعال او الكيف على ان كون الايجاب من مقولة الفعل غلط لان المراد منه ليس هو التاثير لانهم جعلوه من قبيل الصفات لانه من اقسام الكلام النفسي فالاعتراض غلط في غلط ولا يحتاج في دفعه الى منع المقدمه الضرورية اه ويمكن ان يقال ان السيد بنى المناقشة على مذهب المتكلمين من ان المقولات امور اعتيادية وما قاله في حواشي المطالع مبني على مذهب الحكماء من انها امور وجودية وقد نقل صاحب الايات الخدش في متجه السيد السند وهو خدش لا على مثله يستند فراجعه فيه ان شئت وفي هذا القدر كفاية (قوله المتعلق بافعال المكلفين الخ) لو عبر المص بالمكلف كما وقع في عبارة الجلال السبكي لكان احسن ليتناول مالا يعلم من احكامه كخواص النبي صلى الله عليه وسلم وكشهادة خزيمة في الحكم بها وكاجزاء الاضحية بالعناق في حق ابي برده وحده ووجه ذلك ان المكلف اسم جنس يصدق على القليل والكثير فالتعبير به اظهر من التعبير بالمكلفين لظهور المفرد في الجنس دون الجمع وبهذا واخذ العضد الشيخ ابن الحاجب حيث عبر بالمكلفين واجاب السيد عن هاته المواخذة بانه من قبيل زيد يركب الخيل وان لم يركب الا واحدا منها وليس هناك مجاز باطلاق الجمع على الواحد بل يفهم منه ان ركوبه متعلق بجنس هذا الجمع لا بجنس الحمار مثلا فالمراد تعلقه بجنس الفعل من جنس المكلف لا تعلقه بجميع افعال المكلفين ولا تدفع المواخذة فانه من مقابلة الجمع بالجمع المفيده للتوزيع لانه ان اريد المقابلة بين الخطاب والافعال فالخطاب ليس بجمع وان اريد بين الافعال والمكلفين فلا يفيد التوزيع ها هنا كما لا يخفى اه وبهذا يبطل ما اجاب به الاسنوي في شرح المنهاج عن هاته المواخذة حيث اعتمد فيه على مقابلة الجمع بالجمع اعني الافعال والمكلفين المقتضية للقسمة على الاحاد وقد بين قدس سره كلامه على ما هو المشهور من ان الالف واللام ابطلت الجمعية فحينئذ لا مجاز في اللفظ ويمكن ان يجاب بان المحققين من اهل الاصول صرحوا بان الجمع المضاف الى المعرف باللام والجمع المعرف باللام هما في الدلالة على العموم متساويان

بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير فالقديم احتراز من نصوص ادلة الاحكام فانها خطاب الله تعالى

وانهما في العموم حقيقة مجازان في غيره وابطال الجمعية لا ينافي ابطال العموم الذي قاله كل واحد وبهذا تبين انهما سيان في التناول وان كان التناول في المكلف اظهر والى هذا يشير المحقق العضو بقوله لكان احسن ثم ان في هاته العبارة تجوز الان التكليف لا يتعلق الا بمعدوم يمكن حدوثه والمعدوم ليس بفعل على الحقيقة بل من باب تسمية الشيء باسم ما يوءول اليه واجاب الابياري عن ذلك بان قال هذا التجوز مشهور عند اهل اللسان وظاهر كلامه ان شهرته موءذنة بصحة دخوله في التعريف وانها تتنزل منزلة القرينة واحترز بالمكلف عن غير المكلف كالمجنون والصبي اما في المجنون فلاخلاف في انه غير مكلف

مبحث تحرير الخلاف في خطاب الصبي بالندب
على مقتضى المذهب المالكي

واما الصبي فتحرير الخلاف في خطابه وعدم خطابه اما في مذهبنا معاشر المالكية فقد صرح المص في شرح المحصول بانه مخاطب بالندب حيث قال تنبيه اختلف الناس في الصبيان هل مندوبون للصلاة والصوم املا فعلى القول بتعلق الندب لا يندرج الندب المتعلق بهم في الحد لانهم ليسوا مكلفين لان التكليف ماخوذ من الكلفة وهي المشقه وانما يفهم ذلك في الوجوب والتحريم خاصه فالصبي غير مكلف وكذلك قال عليه السلام رفع القلم عن ثلاث اشارة الى رفع التكليف مع بقاء الندب في حق الصبيان على الصحيح اهـ وفي المقدمات لابن رشد القولان واختار انه مخاطب بالندب ولاخلاف في انه غير مخاطب بالواجب ولا بالمحرم لان الصبي لضعف عقله لم يكن اهلا للتحريم والوجوب وبهذا فرق المص في فروقه في الفرق الاربعين بعد المائة بين قاعدة انكحة الصبيان تنعقد وللولي الاجازة والفسخ وبين قاعدة طلاقهم فانه لا ينعقد حيث قال والفرق بين القاعدتين هو ان عقد الانكحة سبب اباحة الوطء فهو للخطاب بالاباحة والندب والكراهة دون الوجوب والتحريم لانهما تكليف ومشقة من جهة لزوم الاستحقاق للعقاب فلا يحملان على الصبيان لضعف عقولهم والطلاق بسبب تحريم الوطء باسقاط العصمة في الزوجية وليس هو اهلا للتحريم فلم ينعقد مسببه في حقه

مع اشتراك المسببين في انهما خطاب وضع او انضاف الى احـدهما تكليف فلا جرم انتفاء انعقاده في حقه اه هذا حاصل الخلاف في خطاب الصبي بما يرجع الى خطاب التكليف واما خطابه بخطاب الوضع فلا خلاف في انـه مخاطب به لانه لا يشترط فيه التكليف ولا العلم به ومعناه كما سيتبـين ان صاحب الشرع قال اذا وقع هذا في الوجود فاعلموا اني قد حكمت بكـذا واذا كان غير المكلف مخاطبا بخطاب الوضع فينعـد بمقتضى ذلك على فعلـه مسببه مثلا اذا اتلف الصبي او المجنون ترتب على اتلافه الضمـان وقس على ذلك ويوخذ من كلام المص في فروقه السابق انه لا ينعقد في حقـه مـن المسببات الا ما لا ينضاف اليها تكليف فان انضاف اليها تكليف كالطـلاق فانه لا ينعقد في حقه مسببه وهو فك العصمة لانه انضاف اليه تكليف وهـو حرمـة الوطء والصبي ليس باهـل لان يخاطب بالحرمة ومثلـها الـوجوب فيتحصل مما قررناه سابقا ويوخذ منه ان الصبي الراجح انه تعلق به الخطاب بالندب ولم يتعلق به الخطاب التكليفي فلا يندرج الندب المتعلق به في الحد لان الخطاب التكليفي هو الزام ما فيه كلفه ولا توجد تلك الكلفـة حقيقـة الا في الوجوب والحرمة اللذان لا يتعلقان به (فان قلت) اذا كان خطاب التكليف لا يتناول الا الوجوب والحرمة لانهما الذي يوجد فيهما الالـزام فحينئذ حق الاباحة والندب والكراهة المتعلقة بفعل المكلف ان لا تدخـل في تعريف الحكم التكليفي ولا يزاد في التعريف ما يدخلها وغيرها وهـو قوله بالاقتضا لعدم وجود الالزام فيها كما لم يدخل الندب المتعلـق بالصبي فيه اذهما سيان (قلت) بل بينهما فرق وذلك لان الندب وغيره المتعلق بالمكلف لما كان موقوفا على تعلق الخطاب بفعله على وجه الالزام فبهذا التاويل الحق به وادخل في حد الحكم التكليفي والندب المتعلق بالصبي لما كان لا تعلق له بالحكم التكليفي لعدم تعلقه بالصبي لكونه ليس اهلا له لـم يدخـل في الحد والحاصل ان عد الكراهة والندب والاباحة المتعلقـة بالمكلف مـن الاحكام التكليفية وادراجها في الحد هي وان لم توجد فيهما حقيقة التكليف وادراجهـا في الحـد هي وان لم تـوجد فيهمـا حقيقـة التـكليف لاكـن

لوجود ذلك التاويل ساغ عدها وادخالها ولما لم يوخذ ذلك التاويل في الندب المتعلق بالصبي لم يدرج في الحد والذي دل عليه كلام المص في شرح الفصل الخامس عشر هو ان اطلاق الحكم التكليفي على غير الحرمة والوجوب من قبيل التغليب وهذا في حق المكلف واما الصبي فالندب المتعلق به لا يطلق عليه اسم الحكم التكليفي لعدم وجود تعلق الحكم التكليفي به حتى يصح هذا التغليب واما الكلام على الصبي عند الشافعية فقد صرح السعد في التلويح نقلا عن كتبهم بنفي تعلق خطاب التكليف والوضع به وهو ظاهر كلام الجلال المحلي حيث قال ولا خطاب يتعلق بفعل غير البالغ العاقل وولي الصبي والمجنون مخاطب باداء ما وجب في مالهما منه كالزكاة وضمان المتلف كما يخاطب صاحب البهيمة بضمان ما اتلفته حيث فرط في حفظها لتنزل فعلها في هذه الحالة منزلة فعله وصحة عبادة الصبي كصلاته وصومه المثاب عليهما ليس لانه مامور بها كما في البالغ بل ليعتادها فلا يتركها بعد بلوغه ان شاء الله اه وقد حرر صاحب الايات المذهب الشافعي على خلاف ذلك وهو قريب مما حررناه في مذهبنا فراجعه (قوله احترازا من المتعلق بالجماد الخ) اي وخرج خطاب الله المتعلق بذاته وصفاته وذوات المكلفين كمدلول الله لا اله الا هو خالق كل شيء ولقد خلقناكم واقتصر المص على بعض المخرج بهذا القيد واشار الى البقية بقوله ونحو هذا لانه لا يلزم في بيان الاخراج بالقيود التنصيص على كل ما خرج بل يكفي التنبيه على ذلك بالتنصيص على البعض (قوله وقولي القديم ليخرج الحادث الخ) تفرد المص رحمه الله بهاته الزيادة وغيره كالامام واتباعه وابن السبكي وغيرهم لم يزيدوها وهذا بناء منهم على ان النصوص دالة على خطاب الله لا انها خطاب الله فتسميتها خطاب الله تسمية للدال باسم المدلول وهو مجاز قال الموضح والاقرب ما ذكره المص فانه يصدق عليها انها كلام الله حقيقة عرفية (قوله فان قلت او للشك الخ) هذا الاعتراض من جملة الاعتراضات التي ذكرها المعتزلة على هذا التعريف للحكم فحقه ان يظمه الى الاسئلة التي ذكرها بعد فان تلك الاسئلة هي اسئلة المعتزلة على التعريف كما سيتبين لك (قوله قلت الخ)

وليست حكما والا اتحد الدليل والمدلول وهي محدثة والمكلفين احتراز من المتعلق بالجماد وغيره والاقتضاء احتراز عن الخبر وقولنا او التخيير ليندرج المباح) اني اتبعت في هذا الحد الامام فخرالدين رحمه الله تعالى . مع اني تحيزت بالزيادة في قولي القديم ومع ذلك فلفظ الخطاب والمخاطبة انما يكون لغة بين اثنين وحكم الله تعالى قديم فلا يصح فيه الخطاب وانما يكون ذلك في الحادث . والصحيح ان يقال كلام الله القديم فالكلام لفظ مشترك بين القديم واللساني الحادث كما تقدم فيه حكاية ثلاثة اقوال . وقولي القديم ليخرج الحادث اي الالفاظ التي هي ادلة الحكم فانها كلام الله تعالى وهو متعلق بافعال المكلفين نحو قوله تعالى « اقيموا الصلاة » فلو كانت حكما لاتحد الدليل والمدلول . وقولي المكلفين احتراز عن المتعلق بالجماد مثاله قوله تعالى « ويوم نسير الجبال » فانه كلام متعلق بالجبال وهي جماد ونحو هذا فاذا قلنا المتعلق بافعال المكلفين خرج هذا النوع . وقولي بالاقتضاء احتراز من الخبر فان قوله تعالى « واذا قلنا للملائكة اسجدوا لادم فسجدوا الا ابليس » كلام متعلق بافعال المكلفين وليس حكما بل هو خبر عن تكليف تقدم ويدخل في الاقتضاء اربعة احكام اقتضاء الوجود بالوجوب او الندب . واقتضاء العدم بالتحريم او الكراهة . فتبقى الاباحة لم تندرج فقلت او التخيير لتندرج الاباحة وتكمل الاحكام الخمسة تحت الحد فيكون جامعا وقبل ذلك لم يجمع (فان قلت) او للشك وهو لا يصلح في الحد (قلت) ان لها

حاصل ما اشار اليه في الجواب هو منع كون او في الحد للشك حتى لا يصح الحد بل هي للتنويع اي للتقسيم الى انواع وتفصيل ذلك ان او تاتي لمعان فان كانت للشك او الابهام فهاته لا يجوز دخولها في الحدود ولا في الرسوم لانتفاء التمييز المطلوب في المَعرف في صورة الشك والابهام وان كانت للتخيير فجوز بعضهم دخولها في الرسم كقولك الحيوان ضاحك بالقوة او كاتب بالقوة اي انت مخير في التمييز بالخاصة الاولى او الخاصة الثانية وان كانت للتقسيم فوقع خلاف في دخولها في الحد بعد اتفاقهم على جواز دخولها في الرسم لجوازان يكون للشيء الواحد خاصتان على البدل فالذي يدل عليه كلام غير واحد هو منع دخولها في الحد وبه قال الاصفهاني في شرح المحصول وعلله بانه يستحيل ان يكون للشيء الواحد فصلان على البدل واجاب عن هذا الايراد على تعريف الحكم بناء على ذلك بان هذا التعريف رسم واوفيه للتقسيم وهي جائز دخولها فيه لا انه حد حتى يمتنع دخولها فيه وقد تبعه في كون تعريف الحكم رسما لاحدا صاحب المنهاج حيث عبر بقوله الفصل الاول في تعريفه اي تعريف الحكم ولم يقل في حده لان التعريف يصدق على الرسم كذا ذكر الاسنوي في شرحه وما قاله الاصفهاني نقله الزركشي في مقدمته لقطة العجلان وبه صرح الشيخ الاخضري في سلمه حيث قال

ولا يجوز في الحدود ذكر او ـ وجائز في الرسم فادر ماروو

والذي يدل عليه كلام بعضهم هو جواز دخول او التي للتقسيم في الحد كالرسم وهو الذي يقتضيه كلام المص هنا حيث عبر بالحد فقد جعل هذا التعريف حدا واجاب بان او للتقسيم وهي حائز دخولها فيه وبه صرح الشيخ زكريا في شرح لقطة العجلان ولك ان تحمل الحد في كلام المص على الرسم مجازا بمرتبة لعلاقة التضاد ليساعد المشهور عند الجمهور (قوله وقد قال بعض الفضلاء الخ) بين المص في شرح المحصول هاته المقالة بقوله معناه أن المنوّع حكَمَ بترديد الحقيقة المتنوعة بين هذين النوعين فليس شاكا بل هو جازم بالترديد والشاك متردد في حكمه هل يحكم بهذا او بنقيضه فظهر الفرق بين الحكم بالترديد والترديد (١) في الحكم والقادح انما هو الثاني دون

خمسة معان الاباحة والتخيير نحو اصحب العلماء او الزهاد فلك الجمع بينهما وخذ الثوب او الدينار فليس لك الجمع بينهما والشك نحو جاءني زيد او عمرو وانت لا تدري الاتي منهما . والابهام نحو جاءني زيد وعمرو وانت تعلم الاتي منهما وانما قصدت الابهام على السامع خشية مفسدة في التعيين . والتنويع نحو العدد اما زوج او فرد اي العدد متنوع لهذين النوعين . فاوهنا للتنويع اي الحكم الشرعي متنوع لهذين النوعين فلا شك وقد قال بعض الفضلاء في مثل هذا السوءال هذا حكم بالترديد لا ترديد (١) في الحكم والثاني هو الشك دون الاول لانه جزم لا شك (فان قلت) اذا سلمنا ان اولها خمسة معان فالمشتركات لا تصلح في الحدود لاجمالها (قلت)

(١) الصواب: التردد (١)

الاول والواقع في حد الحكم هو الاول دون الثاني فلا فساد ح اه (قوله قلت قد تقدم الخ) زاد في شرح المحصول هنا الجواب ايضاحا حيث قال وجوابه انه يجوز دخول المشترك والمجاز في الحدود اذا كان اللبس ذاهبا بالسياق فلا يفهم احد من قول القائل العدد اما زوج او فرد الا التنويع ولا يحكم بان هنا القائل شاك وكذلك اذا قال في حد الزنجي هو الادمي الزنجي الكائن في جنوب الهند ولا يخفى على احد انه انما اراد به سواد خلقه دون اسنانه وعينيه فهو مجاز لا يضر فكذلك هاهنا لا يفهم احد من ذكر الحد انه شاك في قوله بل انما المراد التنويع اه (قوله وعلى الحد بعد هذا اسئلة الخ) هاته الاسئلة اوردتها المعتزلة على هذا التعريف المنسوب للاشاعرة والاعتراضات المذكورة لهم في الكتب المعتمدة على هذا التعريف ثلاثة واستدلوا على ما تضمنه اولها من القول بحدوث الحكم بثلاثة ادلة فجاء المص للادلة على ما تضمنه الاعتراض الاول وجعلها اسئلة موروده على الحد وزاد الرابع وهو خارج عن اعتراضات المعتزلة ولم يذكر ثالث الاعتراضات لهم مع هاته الاسئلة وذكره قبل وهو قوله فان قلت او للشك الخ وقد نبهنا على ذلك فيما سبق وهذا حديث اجمالي وتفصيله على ما حققه المحقق الاسنوي في شرح المنهاج هو ان يقال اوردت المعتزلة على هذا الحد المنسوب للاشاعرة ثلاثة اسئلة (احدها) ان خطاب الله قديم والحكم حادث واذا كان احدهما قديما والاخر حادثا فكيف يصح ان يقال الحكم خطاب الله فاما قدم الخطاب فلا حاجة الى دليل عليه لانكم قائلون به وذلك لان خطاب الله هو كلامه ومذهبكم ان الكلام قديم واما حدوث الحكم فالدليل عليه من ثلاثة اوجه احدها انه يوصف بالحدوث كقولنا حلت المراة بعد ما لم تكن حلالا فالحل من الاحكام الشرعية وقد وصف بانه لم يكن وكان وكلما لم يكن وكان فهو حادث الثاني ان الحكم يكون صفة لفعل العبد كقولنا هذا وطء حلال فالحل حكم شرعي وقد جعلناه صفة للوطء الذي هو فعل العبد وفعل العبد حادث وصفة الحادث اولى بالحدوث لانها اما مقارنة للموصوف او متاخرة عنه الثالث ان الحكم الشرعي يكون معللا بفعل العبد كقولنا حلت المراة

قد تقدم في اول الكتاب في الكلام على الحد ان المجاز والاشتراك يجوز دخولهما في الحد اذا دل السياق او القرائن على تعيين المجاز او المشترك وعلى الحد بعد هذا كله خمسة اسئلة (احدها) ان تفسير الحكم بالكلام القديم لا يستقيم لانه صفة فعل العبد تقول فعل واجب وفعل حرام وصفة الحادث اولى ان تكون حادثة . (وثانيها) انه يعلل بالحوادث فيقال حلت المراة بالعقد وحرمت بالطلاق والمعلل بالحوادث حادث . (وثالثها) انه يوصف بانه مسبوق بالعدم فيقال حلت المراة بعد ان لم تكن حلالا والمسبوق بالعدم حادث . (ورابعها) انه قد تعلق بفعل غير المكلفين فلا يكون جامعا كايجاب الضمان على الصبيان والمجانين في اموالهم . (وخامسها) انه غير جامع لخروج احكام الوضع عنه وهي نصب الاسباب كالزوال لوجوب الظهر والشروط كالحول شرط للزكاة والموانع كالحيض يمنع من الصلاة . والتقديرات الشرعية وهي اعطاء المعدوم حكم الموجود كتقدير تقديم الملك للمعتق عنه في الكفارة حتى يبرأ من الكفارة ويثبت الولاء له وتقدير تقدم الملك في الدية للمقتول خطأ في ملكه قبل موته بالزمن الفرد حتى يصح ان يورث عنه . واعطاء الموجود حكم المعدوم كتقدير نفي الاباحة السابقة في الامة بردها بالعيب وتقدير عدم الطلاق في حق المطلق في المرض عند مالك رحمه الله

بالنكاح وحرمت بالطلاق فالنكاح علة للاباحة والطلاق علة للتحريم والنكاح والطلاق حادثان لان النكاح هو الايجاب والقبول والطلاق قول الزوج انت طالق واذا كانا حادثين كان المعلول حادثا بطريق الاولى لان المعلول اما مقارن للعلة او متاخر عنها (السوءال الثاني) ان هذا الحد غير جامع لافراد المحدود كلها لان خطاب الوضع وهو جعل الشيء سببا او شرطا او مانعا خارج عنه لانه لاطلب فيه ولا تخيير فمن ذلك موجبية الدلوك وهو كون دلوك الشمس موجبا للصلاة فإنه حكم شرعي لانا لم نستفده الا من الشارع وكونه موجبا لا طلب فيه ولا تخيير وغير ذلك من احكام الوضع ودلوك الشمس زوالها وقيل غروبها قاله الجوهري وقيل طلوعها قاله الامدي (السوءال الثالث) ان هذا الحد فيه او وهي موضوعة للترديد اي للشك والمقصود من الحد انما هو التعريف فيكون الترديد منافيا للتحديد وقد اجابت الاشاعرة عن هاته الايرادات باجوبة وسنشرحها عند ذكر المصنف لها في اجوبة هاته الاسئلة (قوله والجواب عن الاول الخ) عبارة المص في شرح المحصول في تقرير هذا الجواب نصها تقريره ان الشيء قد يوصف بما هو قائم به نحو عالم وقادر وبما ليس قائما به كقولك الشمس تغرب غدا فغروب الشمس يصدق عليه انه معلوم ولكن بعلم قام بك وكذلك مذكور ومخبر عنه بذكر قام بك لابه وكذلك اذا قلت لغيرك اسرج الدابة فالاسراج مامور به واجب على العبد بامر وايجاب قام بك لاباسراجه فظهر ان الشيء قد يوصف بما ليس قائما ففي القسم الاول اذا وصف بما هو قائم به يلزم من حدوث الموصوف حدوث الصفة واما اذا وصف بما ليس قائما به لا يلزم من حدوث الموصوف حدوث الصفة لان الصفة اذا لم تقم به امكن تقدمها عليه فجاز ان تكون قديمة والموصوف حادث فوصف الافعال بالاحكام من هذا القبيل فقولنا حلال وحرام مثل قولك في اسرج الدابة وغروب الشمس اه وقرر هذا الجواب الاسنوي في شرح المنهاج بما نصه لا نسلم ان قولنا هذا الوطء حلال هو صفة للحادث الذي هو فعل العبد حتى يلزم ذلك حدوثه قال في المحصول لانه لا معنى لكون الفعل حلالا

تعالى حتى ترث مع البينونة وهو كثير في الشرع وقد بينت في كتاب « الامنية » انه لا يخلـوا باب من الفقه عنه . والجواب عن الاول ان الشيء قد يوصف بما ليس قائما به كقولنا في قيام الساعة انه مذكور ومعلوم بذكر قام بنا وعلم قام بنا ووصف الفعل بالاحكام من هذا القبيل وانما يلزم الحدوث من الصفة في الحادث اذا كانت تقوم به كالسواد

الا قول الله تعالى رفعت الحرج عن فاعله فحكم الله هو هذا القول وهو متعلق بفعل ولا يلزم من كون القول متعلقا بشيء ان يكون صفة لذلك فانا اذا قلنا شريك الباري معدوم كان هذا القول الوجودي متعلقا بشريك الالاه وهو معدوم فلو كان صفة له لكان شريك الالاه متصفا بصفة وجودية وهو محال لان ثبوت الصفة فرع ثبوت الموصوف اه وواخذ المص في شرح المحصول الامام في تفسيره الحرمة بقوله رفعت الحرج الخ بما نصه تفسير الحرمة بالخبر لا يصح لان الخبر يدخله التصديق والتكذيب والاحكام لا يدخلها ذلك ولان الخبر لا ينسخ والاحكام تنسخ فهذا التفسير باطل بل لا معنى للحرمة الا طلب قائم بذاته تعالى ومتعلق بترك الفعل لاما قاله (قوله والا لكان الخ) اي ولو كانت الاقوال المتعلقة بالافعال صفات لها لزم ان يكون القول الوجودي صفة للمعدوم والمستحيل بسبب انا نخبر عن المعدوم والمستحيل به فتقول شريك الباري معدوم وكونه صفة له يلزم منه وصف المعدوم والمستحيل بصفة وجودية وهو باطل (قوله وعن الثاني الخ) اي ثاني الاسئلة وهو ثاني الادلة على حدوث الحكم الذي حاصله ان الحكم يعلل بالحوادث ويلزم من حدوث العلة حدوث المعلول وحاصل الجواب انا لا نسلم ان الطلاق والنكاح والبيع والاجارة وغير ذلك من افعال العبد علل للاحكام الشرعية بل معرفات لها اذ المراد من العلة في الشرعيات انما هو المعرف للحكم ويجوز ان يكون الحادث معرفا للقديم كما ان العالم معرف للصانع سبحانه لانا نستدل على وجوده به والعالم هو الخلق والجمع العوالم قاله الجوهري (قوله وعن الثالث الخ) قد قرر الفاضل الاسنوي هذا الجواب على ما في المنهاج الذي اصله لصاحب الحاصل بما حاصله لا نسلم ان الموصوف بالحدوث في قولنا حلت المراة بالعقد هو الحل الذي هو الحكم بل الموصوف به هو التعلق وذلك لان معنى قولنا الحكم قديم كما قال الامام في المحصول هو ان الله تعالى قال في الازل اذنت لفلان ان يطا فلانه مثلا اذا جرى بينهما نكاح واذا كان هذا معناه فيكون الحل قديما لاكنه لايتعلق به الا بوجود القبول والايجاب وح

والبياض والاقوال المتعلقة بالافعال لا تكون صفات لها والا لكان القول صفة للمعدوم والمستحيل فانا نخبر عنه واذا قال السيد لعبده اسرج الدابة فقد وجب عليه الاسراج والاسراج واجب عليه بايجاب قائم بالسيد دون الاسراج وكذلك اذا اباحه له (وعن الثاني) ان علل الاحكام معرفات لامؤثرات والمعرف يجوز ان يتاخر عن المعرف كما عرف الله تعالى بصنعه . (وعن الثالث) ان معنى قولنا حلت المراة بعد مالم تكن حلالا انها وجدت الحالة التي تعلق بها الحل في الازل وهي حالة اجتماع الشرائط وانتفاء الموانع فان التعلق في الازل انما كان متعلقا بهذه الحالة فالحدوث في المتعلق لا في المتعلق بكسرها ولا في التعلق خلافا لمن قال ان التعلق حادث وقد صرح بذلك تاج الدين في الحاصل وغيره فان الذي تخيل حصول عنم في الازل بلا معلوم تخيل حصول امر في الازل بلا مامور واذا كان له مامور فله به اختصاص وذلك الاختصاص هو التعليق فالتعليق قديم . (وعن الرابع) ان الوجوب في تلك الحالة انما هو على الولي ان يخرج من مال المحجور اما المحجور عليه فلا وجوب عليه ولا

فقولنا حلت بعد ان لم تكن معناه تعلق الحل بعد أن لم يكن فالموصوف بالحدوث هو التعلق اه وبهذا الجواب اجاب السعد في تلويحه ناقلا له عن الاشاعرة ولم يرتضه المص هذا الجواب لما يراه من قدم التعلق واجاب بان الحدوث وصف للمتعلق بفتح اللام لا للمتعلق ولا للتعلق وقد ايد المحقق حلولو كلام المص في شرحه على جمع الجوامع وجزم ببطلان ما ذهب اليه تاج الدين في الحاصل من حدوث التعلق فارجع اليه (قوله وعن الخامس الخ) قد اختلف جواب الفحول من اهل الاصول عن هذا السوءال فمنهم من يجيب بالمنع ومنهم من يجيب بالتسليم وهذا الاختلاف مفرع على خلاف آخر بينهم في ان خطاب الوضع هل هو داخل تحت الحكم او غير داخل فمن يرى الاول فبعضهم يجيب بتسليم عدم الجامعية ويزيد ح او الوضع وبعضهم يجيب بالمنع ويرجع الوضع الى الاقتضاء او التخيير لتحصيل جمع التعريف ومن يرى الثاني فيجيب بمنع عدم الجامعية وهذا حديث الى الاختصار يميل واجلاوه على منصة البيان والتفصيل ان يقال قد وقع خلاف بين الاصوليين في خطاب الوضع هل هو غير داخل تحت الحكم او هو داخل وعلى الاول درج جماعة منهم المحقق الابياري والجلال السبكي في جمع الجوامع وغيرهما واذا اصطلحوا على هذا وقالوا ان الاحكام الوضعية هي علامات معرفة للاحكام وليست احكاما فاذا ورد عليهم سوءال عدم جامعية التعريف يجيبون عنه بمنع عدم الجامعية لسند ان الوضع ليس بداخل تحت المحدود اعني الحكم كما هو اصطلاحهم وعلى الثاني درج جماعة منهم الامام في المحصول والشهاب المص والشيخ ابن الحاجب في مختصره وهوءلاء اذا ورد عليهم سوءال عدم الجامعية اختلفوا في الجواب عنه فمنهم من يجيب بتسليم عدم الجامعية وح فلابد من سلوك طريق لهم الى جمع التعريف فلذلك سلكوا زيادة ما يدخل الاحكام الوضعية في التعريف اما بقولهم او الوضع واما بقولهم ما يوجب ثبوت الحكم وانتفاءه وعلى هذا درج الشيخ ابن الحاجب والمص في شرح المحصول وهنا والاول زاد الاول والثاني زاد الثاني واورد المحقق التفتزاني في الحواشي العضدية على من زاد

حكم (وعن الخامس) انه سوءال صحيح والحد ليس جامعا لكل ما هو حكم شرعي بل احد نوعيه خاصة وهو احكام التكليف اما الوضع فلا. وهي احكام لا تعلم الا من قبل الشرع تعبدنا الله تعالى باتباعها فالايجاب بعد الزوال قيد في الوجوب وهو غير الوجوب المطلق وسببية الزوال بحكم شرعي وتختلف فيه الشرائع. فالحق ان تقول في الحد « الحكم الشرعي هو كلام الله القديم المتعلق بافعال المكلفين على وجه الاقتضاء او التخيير او ما يوجب ثبوت الحكم او انتفاءه » فما يوجب ثبوت الحكم هو الاسباب وما يوجب انتفاءه هو الشرط بعدمه او المانع بوجوده فتجتمع في الحد او ثلاث مرات وحينئذ يستقيم ويجمع جميع الاحكام الشرعية . وهذا هو الذي اختاره ولم از احدا ركب الحد هذا التركيب

قيد الوضع لتحصيل جمع التعريف ما نصه (فان قلت) هب ان ما خرج بقيد الاقتضاء والتخيير دخل بقيد الوضع لكن من الاسباب والشروط ما ليس بفعل للمكلف كزوال الشمس وطهارة المبيع فكيف يستقيم الحد طردا وعكسا (قلت) المراد بالتعلق الوضعي اعم من ان يجعل فعل المكلف سببا او شرطا مثلا اويجعل شيء سببا اوشرطا به اه ولا يخفى عليك قوة السوءال وظهوره على الجواب ولهذا اورده الجلال المحلي على من زاد قيد الوضع واعرض عن جوابه لما فيه من التكلف الذي لا يليق بالحدود فلا يناسب ان يصحح به كلام الشيخ ابن الحاجب الذي ذهب الى زيادة هذا القيد احترازا عن التكلف الذي وقع فيه من اعرض عن زيادة هذا القيد وحكم برجوع الوضع الى الاقتضاء والتخيير ومنهم من يجيب عن السوءال بالمنع اي يمنع خروجها عن الحد بان يرجع الوضع الى الاقتضاء والتخيير ويريد بالاقتضاء والتخيير اعم من الصريح والضمن وخطاب الوضع من الضمني وعلى هذا درج الامام في المحصول وقرر السيد السند في الحواشي العضدية كيفية هذا الارجاع بان قال معنى كون الدلوك دليلا وجوب الاتيان بالمدلوك عنده ومعنى جعل الزنا سببا لوجوب الجلد وجوب الجلد عند الزنا فقد رجع الى الاقتضاء ومعني جعل الطهاره شرطا لصحة البيع جواز الانتفاع بالمبيع عند الطهارة وحرمة الانتفاع به دون طهارة فقد رجع الى التخيير والاقتضاء وعلى هذا فقس اه وقد ابطل المص في شرح المحصول جواب الامام بارجاع الوضع الى الاقتضاء والتخيير وحقق انه يتعين ان يزاد في الحد نوعا آخر بصيغة او فيقال الحكم الشرعي كلام الله القديم المتعلق بافال المكلفين على وجه الاقتضاء والتخيير اوما يتبع هذا التعلق وجودا وعدما وقوله وجودا يدخل فيه الاسباب وقوله عدما تندرج فيه الشروط والموانع وما قاله في المحصول هو الحق الذي قاله هنا واذا اردت الوقوف على تفصيل ما قاله فارجع الى شرحه على المحصول وفي هذا القدر كفاية اذ به يحصل انشاء الله الى طريق تحقيق المقام الوصول (قوله واختلف في اقسامه فقيل خمسة الخ) هذا القول هو الذي عليه جمهور اهل الاصول وبين

« واختلف في اقسامه فقيل خمسة الوجوب والتحريم والندب والكراهة والاباحة . وقيل اربعة والمباح ليس من الشرع . وقيل اثنان التحريم والاباحة وفسرت بجواز الاقدام الذي يشمل الوجوب والندب والكراهة والاباحة وعليه يتخرج قوله عليه الصلاة والسلام ابغض المباح الى الله تعالى الطلاق فان البغضة تقتضي رجحان طرف الترك والرجحان مع التساوي محال »

حجة الاسلام الغزالي في المستصفى وجه هاته القسمة حيث قال ووجه هاته القسمة ان خطاب الشرع اما ان يرد باقتضاء الفعل فيكون امراً فاما ان يقترن به الاشعار بعقاب على الترك فيكون واجبا اولا يقترن به فيكون ندبا والذي ورد باقتضاء الترك فان اشعر بالعقاب على الفعل فهو حضر والا فكراهة وان ورد بالتخيير فهو مباح اه ومقابل هذا القول الصحيح اقوال حكى المص منها قولين كونها اربعة وكونها اثنان وبقي من الاقوال ان من اهل الاصول من قال انها ستة واثبت خلاف الاولى وقال ان طلب الترك الغير الجازم اما ان يكون بنهي مخصوص اولا بنهي مخصوص والاول الكراهة والثاني خلاف الاولى وشكك العلامة ابو اسحاق الشاطبي في الموافقات في حصر الاحكام في الخمسة واخترع قسما زائدا على الاحكام الخمسة وجوز في الفعل نسيانا لفعل آخر ينافيه مع كونه من المبلغ او المحضور مع زيادة ما يترتب عليه وكونه من العفو خارجا عن الخمسة حيث قال يصح ان يقع بين الحلال والحرام مرتبة العفو فلا يحكم عليه بانه واحد من الخمسة المذكورة واستدل على ذلك بوجوه احدها ان الاحكام الخمسة انما تتعلق بافعال المكلفين مع القصد الى الفعل واما بدون ذلك فلا تتعلق تلك الاحكام بها واذا لم يتعلق حكم منها مع وجدان الفعل من غير قصد ممن شانه ان تتعلق به تلك الاحكام فهو معنى العفو المتكلم فيه اي للمواخذة فيه ثانيها ما ورد من النص على هذه المرتبة على الخصوص فقد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله فرض فرائض فلا تضيعوها ونهي عن اشياء فلا تنتهكوها وحد حدودا فلا تعتدوها وعفى عن اشياء رحمة بكم لا عن نسيان فلا تبحثوا عنها ثالثها ما يدل على هذا في الجملة كقوله تعالى عفا الله عنك لما اذنت لهم الاية وقد ثبت في الشريعة العفو عن الخطا في الاجتهاد حسبما بسطه الاصوليون وهذا المعنى ظاهر في مواضع من الشريعة منها ما هو متفق عليه فمنه الخطا والنسيان فانه متفق على عدم المواخذة بهما فكل فعل صدر على ناسي او مخطي فهو مما عفى عنه سواء كانت تلك الافعال مامورا بها او منهيا عنها اولا فاذا لم تكن ماموراً

بها ولا منهيا عنها ولا مخيرا فيها فذلك معنى العفو واذا تعلق بها الامر والنهي فكذلك لان من شرط المواخذة تذكر الامر والنهي والقدرة على الامتثال وذلك من المخطي والناسي محال ومن هذا النوع الخطا في الاجتهاد قال سبحانه وتعالى عفا الله عنك لما اذنت لهم الاية ومن هذا النوع العفو عن عثرات ذوي الهيئات فانه ثبت في الشريعة اقالتهم في الزلات وان لا يعاملوا بسببها معاملة غيرهم فقد جاء في الحديث قيلوا ذوي الهيئات عثراتهم وفي الحديث الاخر تجافوا عن عقوبة ذوي المروءة والصلاح وروي العمل بذلك عن محمد ابن ابي بكر ابن عمر ابن جزم فانه قضى به في رجل من آل عمر بن الخطاب رضي الله عنه شج رجلا وضربه فارسله وقال له انت من ذوي الهيئات ثم رجع القدوة ابو اسحاق الى ما قال اهل الاصول من حصر الاحكام في الخمسة واجاب عن الاعتراضات السابقة بالمنع حيث قال ولا مانع ان يمنع مرتبة العفو واستند في ذلك لوجوه (احدها) ان افعال المكلفين من حيث انهم مكلفون اما ان تكون بجملتها داخلة تحت خطاب التكليف وهو الاقتضاء والتخيير اولا تكون بجملتها داخلة فان كانت بجملتها داخلة فلا زائد على الاحكام الخمسة وهو المطلوب وان لم تكن بجملتها داخلة لزم ان يكون بعض المكلفين خارجا عن حكم خطاب التكليف ولو في وقت ما اوحالة ما وذلك باطل لانا فرضناه مكلفا فلا يصح خروجه فلا زائد على الاحكام الخمسة (وثانيها) ان هذا الزائد اما ان يكون حكما شرعيا اولا فان لم يكن حكما شرعيا فلا اعتبار به والذي يدل على انه ليس حكما شرعيا انه مسمى بالعفو والعفو انما يتوجه حيث يتوقع للمكلف حكم المخالفة لامر او نهي وذلك يستلزم كون المكلف به قد سبق حكمه فلا يصح ان يتوارد عليه حكم آخر لتضاد الاحكام المتوجهة في الدنيا واما اذا كان العفو حكما شرعياً فاماً أن يكون من خطاب التكليف او من خطاب الوضع وانواع خطاب التكليف محصورة في الخمسة وانواع خطاب الوضع محصورة في الخمسة ايضا وهذا ليس منها فكان لغوا (وثالثها) ان هذا ان كان راجعا الى المسالة المختلف فيها بين اهل الاصول وهي انه هل يصح ان يخلو بعض الوقائع عن حكم الله

ام لا فالمسالة مختلف فيها وليس اثباتها اولى من نفيها الا بدليل والادلة في المسالة متعارضة وان لم تكن راجعة الى تلك المسالة فليست بمفهومة وما تقدم من الادلة على هاته المرتبة لادليل فيه لان الادلة المذكورة لاتدل على خروج هاته المرتبة عن الاحكام الخمسة لامكان الجمع بينهما ولان العفو اخروي والكلام في الاحكام الدينوية ولانه لوسلم ان للعفو ثبوتا ففي زمانه عليه الصلاة والسلام لافي غيره مما بعده وما ذكر من انواعه فداخلة تحت الخمسة فان العفو فيها راجع الى رفع حكم الخطا والنسيان والاكراه والحرج وذلك يقتضي الجواز بمعنى الاباحة واما رفع ما يترتب على المخالفة من الذم بسبب العقاب وذلك يقتضي اثبات الامر والنهي مع رفع اثرهما لمعارض فارتفع الحكم بمرتبة العفو وانها امر زائد على الاحكام الخمسة اه كلامه وحاصل ما تحرر من قوله وما ذكر من انواعه فداخله هو منع ان يكون الناسي ونحوه من قبيل الغافل الذي لا قصد له والاحكام الخمسة انما تتعلق مع القصد الى الفعل لما حرره السعد في حواشي العضد من ان الغافل الذي لا يوجه اليه الخطاب هو الذي لا يفهم الخطاب كالصبيان او يفهم لكنه لم يقل له انه مكلف كالذي لم تصل له دعوة نبي والحاصل ان الذي لايتوجه اليه الخطاب هو الغافل عن التصور لا الغافل عن التصديق ولا يخفى ان الناسي من قبيل القسم الثاني لامن قبيل القسم الاول فيتعلق به من الاحكام الخمسة ما يناسب ان يتعلق به اه (قوله ومنشا الخلاف الـخ) المصحح منه لاهل الاصول ان الاباحة حكم شرعي قال الجلال السبكي والاصح ان الاباحة حكم شرعي اه وخالف في ذلك بعض المعتزلة ومنشا الخلاف ماقاله المص قال الفهري والصحيح ان ما اخذ من خطاب التسوية فهو حكم شرعي ورفعه نسخ وما اخذ من البراءة الأصلية فليس بحكم شرعي وليس رفعه بنسج وبهذا جعل بعضهم الخلاف لفظيا وقال العضد في شرح المختصر الاباحة حكم شرعي خلافا لبعض المعتزلة فانهم يقولون المباح ما انتفى الحرج بنسخ وبهذا جعل بعضهم الخلاف لفظيا وقال العضد في شرح المختصر الاباحة في فعله وتركه وذالك ثابت قبل الشرع وبعده ونحن ننكر ان ذالك اباحة

الاول هو المشهور ومنشا الخلاف في ان المباح هل هو من الشرع ام لا اختلافهم في تفسير المباح فمن فسره بنفي الحرج ونفي الحرج ثابت قبل الشرع فلا يكون من الشرع ومن فسره بالاعلام بنفي الحرج والاعلام به انما يعلم من قبل الشرع فيكون شرعا وتفسير الاباحة بنفي الحرج مطلقا حتى يندرج فيها الوجوب والمكروه هو اصطلاح المتقدمين وبه وردت السنة في الحديث المتقدم .

شرعية بل الاباحة خطاب الشرع بذلك فافترقا اه والذي حرره السعد في الحواشي العضدية في محل الخلاف بيننا وبين المعتزلة في هاته المسالة هو ان الاباحة المستعملة في لسان الشرع هل المراد بها تخيير الشارع بين الفعل والترك وهو مذهبنا او المراد بها الاباحة الاصلية الثابتة قبل الشرع وهوما ذهب اليه المعتزلة (قوله فالواجب ماذم تاركه شرعا الخ) الوجوب في اللغة الثبوت قال صلى الله عليه وسلم اذا وجب المريض فلا تبكين باكية اي ثبت واستقر وزال عنه الاضطراب فلا تبكين باكية لان ذلك علامة اشتغاله بامر من امور والاخرة ويطلق ايضا على السقوط يقال وجبت الشمس وفي الاصطلاح عرف بتعاريف غالبها غير سالم من النقض ذكرها الشيخ الغزالي في المستصفى وغيره فمنها ما توعد بالعقاب على تركه واعترض عليه بانه لو توعد لوجب لان ايعاد الله بالعقاب صدق لانه خبر واخبار الله تعالى صادقة قطعا فيستلزم العقاب على الترك لذلك ويتصور ان يغير ولا يعاقب وهذا في حق الله واما في حق غيره فيعد تخلف الوعيد منه كرما وفضيلة ومنها ما يخاف العقاب على تركه ويبطل بالمشكوك في تحريمه ووجوبه فانه ليس بواجب ويخاف العقاب على تركه ومنها ما يعاقب تاركه ويبطل بالواجب المعفو عن تركه ولايقال المراد بما يعاقب ما يستحق تاركه العقاب فلا ينافي العفو لانا نقول تفسير الالفاظ في التعريفات بخلاف ظواهرها بلا قرينة ظاهرة غير جائز كما قال السيد ومنها ما يذم شرعا تاركه بوجه ما وهذا التعريف لابي بكر الباقلاني وهو الذي ارتضاه حجة الاسلام وقال وقوله بوجه ما قصد به ان يشمل الواجب المخير فانه يلام اذا تركه مع بدله والواجب الموسع فانه يلام اذا تركه مع ترك العزم على امتثاله اه وكان المص اخذ تعريفه للواجب بما ذم تاركه شرعا من تعريف القاضي وطرح منه زيادة بوجه ما التي سيتبين لك ان لاحاجة اليها وذلك لان هاته الزيادة ارتكبها القاضي ليحصل على عكس التعريف ويرى انه لولا تلك الزياده لما شمل التعريف الواجب الموسع والمخير وهذا من القاضي مبني على المذهب المردود في الموسع والمخير من ان الاول هو الواجب في

وتفسيرها باستواء الطرفين هو اصطلاح المتاخرين فاذا اندرج فيها المكروه ويكون الطلاق من اشد المكروهات فيفهم الحديث حينئذ والا يتعذر فهمه لان افعل في لسان العرب لا يضاف الا لجنسه فلا تقول زيد افضل الجمير وابغض صيغة تفضيل وقد اضيفت الى المباح المستوى الطرفين فيكون المبغوض بل الابغض مستوي الطرفين وهو محال (فالواجب ما ذم تاركه شرعا . والمحرم ما ذم فاعله شرعا وقيد الشرع احتراز عن العرف اه

اول الوقت مع انه لا يذم بتركه فيه ومن ان الواجب في الثاني كل واحد فيثاب بفعلها ثواب واجبات ويعاقب على تركها عقاب ترك واجبات واما لو بني على المختار في تفسير الموسع والمخير من ان الاول هو الواجب في جميع الوقت وان اوله ووسطه وآخره وقت لادائه ومن ان الواجب في الثاني هو واحد لا بعينه وعلى هذا المبني يدخل الموسع والمخير بدون تلك الزيادة كما لا يخفى كما نقل ذلك السيد في الحواشي العضدية وعلى هذا المبني الصواب درج مصنفنا الشهاب فلم يزد تلك الزيادة وغير المص يذم في عبارة القاضي الى ماذم لان المضارع في عبارته غير مراد به الحال او الاستقبال بل ثبوت الذم بالفعل كما شرحها السيد بذلك وقوله المص فيما ذم تاركه شرعا قال العضد المراد بالذم شرعا في عبارة القاضي نص الشارع به او بدليله قال السيد فالاول كان يقول ذموا او ليذم تارك الفعل او هو مذموم والثاني كقوله تعالى من يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها الى غير ذلك من الايات الدالة على ذم تارك المامور به اذا عرفت معنى الواجب فمن اسمائه الفرض وهما مترادفان عندنا وعند الشافعية وقالت الحنفية يفترقان بالظن والقطع فما ثبت بدليل قطعي دلالة وسندا فهو الفرض وذلك كقراءة القرآن في الصلوات الثابت بقوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القرآن وما ثبت بدليل ظني دلالة وسندا او ظني احدهما فهو الواجب وذلك كتعيين الفاتحة الثابت بقوله عليه السلام لا صلاة الا بفاتحة الكتاب وهو احاد ونفي الفضيلة محتمل ظاهر فهو ح ظني المتن والدلالة ووقع لنا في المدونة ما يقتضي عدم الترادف وهو قوله وان احتقن في فرض او واجب وكذا وقع لبعض اصحابنا وبعض الشافعية في مسائل الحج والخلاف في المسالة لفظي اي عائد الى اللفظ والتسمية الى المعنى اذلاخلاف في ان المعنى المذكور للواجب قد ثبت بدليل قطعي من جميع الجهات وقد ثبت بدليل ظني وبحسب ذلك قد تتفاوت مراتبه واحكامه وان اشترك الكل في لحوق الذم انما النزاع في اطلاق هاتين اللفظتين على الكل او بالتبعيض قالت الحنفية الفرض هو التقدير

قال الله تعالى فنصف ما فرضتم اي ما قدرتم والوجوب عبارة عن السقوط فخصصنا اسم الفرض بما علم بدليل قاطع اذ هو الذي يعرف من حاله ان الله قدره علينا وما علم بدليل ظني سميناه واجبا لانه ساقط علينا لافرضا اذ لم نعلم ان الله قدره علينا قال الامام في المحصول وهذا الفرق ضعيف لان الفرض هو المقدر مطلقا اعم من ان يكون مقدرا علما او ظنا وكذا الواجب فهو الساقط اعم من ان يكون ساقطا علما او ظنا فالتخصيص تحكم محض (قوله والمباح الخ) واخذ الموضح المص في التعبير بالمباح وقال ان التعبير به تجوز والصواب الاباحة وبين ذلك الشيخ حلولو في شرح المتن بان الاباحة هي التي من اقسام الحكم والمباح اسم متعلقها من فعل المكلف فلا يصح جعلها من اقسام الحكم هذا كلامه وهو مندفع بما حررناه سابقا من اتحاد الوجوب والايجاب بالذات وكذا الاباحة والمبالغ فتذكر اه (قوله تنبيه ليس كل واجب يثاب على فعله الخ) قد فصل المص ما تضمنه هذا التنبيه في فروقه في الفرق الخامس والستين بين قاعدة ما يثاب عليه من الواجبات وبين قاعدة مالا يثاب عليه منها وان وقع واجبا حيث قال اعلم ان المامورات قسمان ما صورة فعله كافية في تحصيل مصلحته كاداء الديون ورد المغصوب ودفع الودائع ونفقات الزوجات والاقارب والدواب ونحو ذلك فان صورة هذا الفعل تحصل مقصودة وان لم يقصد به التقرب فاذا فعل من غير قصد ولا نية وقع ذلك واجبا مجزئا ولا تلزم فيه الاعادة ولا الثواب فيه حتى ينوي امتثال امر الله تعالى فان فعله غير قاصد امتثال امر الله تعالى ولا عالم به لم يحصل له ثواب وان سد الفعل مسده ووقع واجبا ومن هذا الباب النية لا يقصد بها التقرب وتقع واجبة ولا تفتقر الى نية اخرى وكذلك النظر الاول المفضي الى العلم باثبات الصانع لايثاب عليه لانه لا يقصد به التقرب والقسم الاخر لا يقع واجبا الا مع النية والقصد كالصلاة والصيام والحج والطهارة وجميع انواع العبادات التي تشترط فيها النيات فهذا القسم اذا وقع بغير نية لا يعتدبه ولا يقع واجبا ولا يثاب عليه واذا وقع منويا على الوجه المشروع كان قابلا للثواب اه محل الحاجة

والمندوب ما رجح فعله على تركه شرعا من غير ذم . والمكروه ما رجح تركه على فعله شرعا من غير ذم والمباح ما استوى طرفاه في نظر الشرع. تنبيه. ليس كل واجب يثاب على فعله ولا كل حرام يثاب على تركه . اما الاول فكنفقات الزوجات والاقارب والدواب ورد المغصوب والودائع والديون والعواري فانها واجبة فاذا فعلها الانسان غافلا عن امتثال امر الله تعالى فيها وقعت واجبة مجزئة مبرئة للذمة ولا ثواب حينئذ . واما الثاني فلان المحرمات يخرج الانسان عن عهدتها بمجرد تركها وان لم يشعر بها فضلا عن القصد اليها حتى ينوي امتثال امر الله تعالى فيها فلا ثواب حينئذ نعم متى اقترن قصد الامتثال في الجميع حصل الثواب) قولهم ما ذم فاعله عليه اشكال من جهة انه قد لا يفعل فلا يوجد فاعله ولا الذم المترتب عليه . وكذلك قولهم ماذم تاركه قد لا يوجد تاركه بان يفعل الواجب وهو كثير فتخرج هذه الصور كلها من الحد فلا يكون جامعا وجوابه ان التحديد قد يقع بذوات الاوصاف كقولنا ما رجح فعله على تركه وقد يقع بحيثيات الاوصاف نحو هذا ومعناه هو الذي بحيث اذا ترك ترتب الذم عليه وهذه الحيثية ثابتة له فعل او ترك فتنبه لهذه القاعدة فهي غريبة وقد بسطتها في شرح المحصول

من كلامه وواخذه محشية المحقق ابو القاسم ابن الشاط فيما قاله في القسم الاول حيث قال (قلت) ما قاله من اداء الديون وشبهه من انه لاثواب فيه حتى ينوي به امتثال امر الله تعالى ان اراد انه لابد من استحضار نية الامتثال ولا يكتفي باداء الديون ففي ذلك نظر فان الذي يودي فيه دينه لا يخلو من ان ينوي بادائه امتثال امر الله تعالى بذلك ام لا فان نوى امتثال امر الله تعالى فلا نزاع في الثواب وان لم ينو امتثال امر الله فلا يخلو من ان ينوي شيئا للاداء غير الامتثال كتخوفه ان لا يداينه احد اذا عرف بالامتناع من الاداء وما اشبه ذلك اولا فان نوى بالاداء شيئا غير الامتثال فلا نزاع ايضا في عدم الثواب وان عري عن نية الامتثال ونية سبب غيره ولم ينو الا مجرد الاداء لدينه فلقائل ان يقول لا يحرم صاحب هذه الحالة الثواب استدلالا بسعة بابه والله تعالى اعلم ثم قال وما قاله من ان النية والنظر الاول لا ثواب فيهما فيه نظر فان الدليل على اشتراط النيات في الاعمال انما هو حديث انما الاعمال بالنيات وما في معناه ومطلقة مقيد بامكان النيات فيبقى محل امتناعها غير متناول له دليل اشتراطها فيستدل على اثبات الثواب في النية والنظر الاول بقاعدة سعة باب الثواب اذ لامعارض لذلك اه كلامه وقد حقق المحقق الشيخ الهده في حواشي شرح العلامة الحطاب لورقات امام الحرمين بان هذا القسم من الواجبات الذي يفتقر الى نية لابد فيه ايضا لتحصيل الثواب من نية امتثال امر الله وان نية الفعل المخصوص والقصد اليه اعم من الامتثال الذي هو الفعل لداعي امر الشرع فان نية الفعل تكون من غير شعور بامر الشرع فضلا عن الفعل لاجله اه (فائدة) مهمة . نوردها لهذا المبحث تتمة . وهي انه قد تقرر في القواعد المقررة بين حملة الشرع اهل الكلام الفصل . ان ثواب الفرض يربو على ثواب النفل . ولهذه القاعدة اذا تعارض الواجب والمندوب حكموا بتقديم الواجب على المندوب وقد قرر هذا الشهاب المص في الفرق الخامس والثمانين من فروقه ثم بعد ما قرره قال وباعتبار هذه القاعدة ورد سوءال مشكل وهو ان السنة وردت بالجمع بين الصلاتين للظلام والمطر والطين فهذا

الجمع يلزم منه تقديم المندوب على الواجب وذلك ان الجماعة يلحقهم ضرر بخروجهم من المسجد الى بيوتهم وعودهم الى صلاة العشاء وكذلك اذا قيل لهم اقيموا في المسجد حتى يدخل وقت العشاء فصلوها وهذا الضرر يندفع باحد امرين اما بتفويت فضيلة الجماعة بان يخرجوا الان ويصلوا في بيوتهم افذاذا واما ان يصلوا الان الصلاتين على سبيل الجمع فتفوت فضيلة الوقت وتاخير الصلاة الى وقتها فضاع الواجب بالجمع فلو حفظ هذا الواجب ضاع المندوب الذي هو فضيلة الجماعة فتعارض مندوب وواجب في رفع هذا الضـــرر على المكلف فقدم المنـــدوب على الواجب وترك الواجب قال والجواب عنه ان المندوبات قسمان قسم تقصر مصلحته عن مصلحة الواجب وهذا هو الغالب وقد ورد في الشريعة مندوبات افضل من الواجبـــات وثوابها اعظم وذلك يدل على ان مصالحها اعظم من مصالح الواجبات لان الاصل في كثرة الثواب وقلته كثرة المصالح وقلتها وهذه هي القاعدة الغالبة في غالب موارد الشرع ثم قال اذا ظهر ان كثرة الثواب تدل على كثرة المصلحة غالبا او مطلقا فلنذكر من المندوبات التي ثوابها اعظم من الـــواجب صــورا (الاولى) انظار المعسر بالدين واجب وابراؤه مندوب وهو اعظم اجرا من الانظار لقوله تعلى وان تصدقوا خير لكم وذلك لان مصلحته اعظم لاشتماله على الواجب الذي هو الانظار فان من ابرئ مما عليه فقد حصل له الانظار وهو عدم المطالبة في الحال (الثانية) صلاة الجماعة تفضل صلاة الفذ بسبع وعشرين درجـــة اي بسبع وعشرين مثوبه مثل مثوبة صلاة المنفرد وهذه السبع والعشرون مثوبه هي مضافة لوصف الجماعة خاصة الا ترى ان من صلى وحده لم يحصل له الا ثواب صلاة ثم اذا صلاها في جماعة حصل له ثواب سبع وعشرين مـــع ان الاعـــادة غير واجبه فصار وصف الجماعة المندوب اكثر ثوابا من الصلاة الواجبـــة فـــدل ذلك على ان مصلحته عند الله اكثر من مصلحة الواجب ومن تلك الصور ما روي ان صلات بسواك خير من سبعين صلاة بغير سواك مع ان وصف السواك مندوب اليه ليس بواجب فقد فضل المندوب الواجب الذي هو اصل الصـــلاة ويوء كـــد ذلك قوله صلى الله عليه وسلم في الحديث الاخر لولا ان اشق على امتي لامرتهم

بالسواك عند كل صلاة قال بعض العلماء هذا يدل على ان مصلحته تصلح للايجاب ولكن ترك الايجاب رفقا بالعباد ثم بعد ما ذكر الصور ومجموعها سبعة قال فاذا تقرر هذا وظهر ان بعض المندوبات قد تفضل الواجب في المصلحة فنقول انا حيث قلنا ان الواجب يقدم على المندوب والمندوب لا يقدم على الواجب حيث كانت مصلحة الواجب اعظم من مصلحة المندوب اما اذا كان مصلحة المندوب اعظم فانا نقدم المندوب على الواجب اه محل الحاجة من كلامه وبحث معه محشيه ابن الشاط من وجوه (الاول) في مسالة تقديم الصلاة في صورة الجمع بان تاخير الصلاة الى وقتها ليس بواجب على الاطلاق بل تاخير الصلاة الى وقتها واجب في غير الحالة التي شرع فيها الجمع فانه ليس تاخيرها الى وقتها في تلك الحالة واجبا بل جائز (قلت) ويوءيده ما ذكره الفقهاء من ان الوقت الضروري يتقسم الى متاخر عن الوقت الاختياري ومتقدم عليه كما في هاته الصورة وصورة تقديم العصر للمسافر اذا زالت عليه الشمس بمنهل الخ ما هو مقرر في كتب الفروع (الثاني) من الوجوه التي بحث بها ابن الشاط في قوله قد وجدت مندوبات في الشريعة افضل من الواجبات الخ حاصله ان ما قاله ليس بمسلم ولا صحيح لان نص الحديث القدسي عام في تفضيل الفرض عن النفل وما ذكره من الصور التي ادعى فيها تفضيل النفل على الفرض وتقديمه فهي مخرجة على وجه لا يقتضي ذلك اما ما قاله من ان مصلحة الابراء اعظم لاشتاله على الواجب الذي هو الانظار فليس بصحيح لان الانظار تاخير الطلب بالدين وهو مستلزم لطلبه بعد والابراء اسقاط بالكلية وهو مستلزم لعدم طلبه بعد فكيف يصح ان ما يستلزم عدم الطلب متضمنا لما يستلزم الطلب وهذا هو رابع الابحاث في كلامه (قلت) ويمكن ان يجاب عن هذا بان مراد القرافي بقوله ان التصدق يستلزم الانظار مراده انه يستلزم عدم المطالبة فعدم المطالبة متحقق في صورة الهبة مع زيادة الاسقاط قال واما ماقاله من ان ايقاع الصلاة في جماعة افضل من الواجب الخ فليس بمسلم لان الجماعة ليست منفصلة عن الصلاة بل الجماعة وصف للصلاة فاذا فعلها على الانفراد وقعت واجبة واذا فعلها في جماعة وقعت كذلك غير ان احد الوجهين اعظم

اجرا من الاخر قال و ما قاله من ان وصف السواك مندوب صحيح ولكن جعل الشارع الصلاة بسواك بسبعين صلاة بغير سواك اي فيها ثواب سبعين صلاة بدون سواك فالسواك وان كان مندوبا فهو سبب في تضعيف ثواب الواجب لا انه خير من اصل الصلاة لكونه سببا في تضعيف ثوابها وبيـان ذلك ان نص الشارع لا يقتضي ان هذا التضعيف ثواب السواك وانما يقتضي ان التضعيف ثواب الصلاة المصاحبة للسواك وما ذهب اليه من ان المندوب الذي هو السواك خير من اصل الصلاة لا دليل عليه من الحديث ولا غيره وحاصله ان النفل انما يعظم ثوابه اذا كان مبنيا على فرض او مرتبط به على وجه السببية او غيرها الاترى انه اذا لم يكن مرتبطا بفرض لا يكون ثوابه اعظم فاما ان تخصص هاته القاعدة اعني قاعدة كون النفل دون الفرض بغير هاته الصـور او يعتبران في تلك الصور هو الفرض الذي ارتبط به النفل وخلاصة القول انك لا تجد نفلا بحتا لا تعلق له بواجب بوجه يفضـل الواجب قال بعض المحققين من شيوخنا والظاهر ان يكون هذا معنى كلام القرافي وح يندفع عنه الاشكال وتجتمع اطراف كلام الائمة على اكمل منوال

(الفصل الرابع عشر في اوصاف العبادة وهي خمسة الاول الاداء وهو ايقاع العبادة في وقتها المعين لهـا شرعا . لمصلحة اشتمل عليها الوقت فقولنا في وقتها احتراز من القضـاء وقولنا شرعا . احتراز من العـرف

الكلام على الفصل الرابع عشر في اوصاف العبادات

مبحث الكلام على الاعادة

(قوله وهو ايقاع العبادة في وقتها الخ) قال الموضح يخرج منه ايقاع بعضها ففي المذهب انها كلها اداء والمراد بالبعض ركعة بسجدتيها فاكثر وقيل البعض الذي خارج الوقت قضاء والبعض الذي في الوقت اداء واما ان الاداء هو فعل كل العبادة في الوقت اي كما يقتضيه كلام المص فلا اعلمـه في المذهب بل هو قول الشافعية غير ان العراقي قال عليه اصطلاح الاصوليين او هو المعروف عندهم وقال في الضياء اللامع قال القاضي ابن عبدالسلام انه ليس من المذهب وفرع المحقق حلولو في الضياء والتوضيح على هذا الخلاف من مسائل الفقه الخلاف في صحة اقتداء الماموم بالامام فيما اذا كان الامـام قد صلى ركعة مثلا من الصبح في الوقت ثم طلعت الشمس واوتر الماموم بعد

طلوعها فعلى القول بان هاته الركعة الباقية اداء لا يصح الاقتداء به بنية القضاء وعلى القول بان الصلاة كلها قضاء يصح وعلى ان هذه فقط قضاء يتردد النظر فيهما بناء على قاعدة وهي هل الصلاة من باب الكل او من باب الكلية اي فعلى الاول لا يصح وعلى الثاني يصح وفرع عليه ايضا اذا نوى المسافر الاقامة في صلاة العصر بعد الغروب وقد كان صلى ركعة في الوقت هل هو كمن نوى في الوقت ام لا (واعلم) ان المراد بالوقت هنا هو الزمان المقدر للعبادة شرعا مطلقا فيخرج بالمقدر للعبادة زمان الفعل المامور به من غير تقييد بزمان فان الفعل المامور به يدل على الزمان بالالتزام لان من ضرورة الفعل وقوعه في زمان وقوله مطلقا اى سواء كان مضيقا او موسعا وبيان المراد بالوقت في تعريف الاداء بما ذكر هو الماخوذ من كلام الشيخ ابن الحاجب وقد نص عليه الشيخ عزالدين في اماليه وتبعه الشيخ الامام وابنه تاج الدين السبكي في جمع الجوامع ونص كلام الشيخ الامام موضحا للمقام الاحسن عندي في تفسير الوقت انه الزمان المنصوص عليه للفعل من جهة الشرع فان المامور به تارة يعين الآمر وقته كالصلوات الخمس وتوابعها وصيام رمضان وزكاة الفطر فان جميع ذلك قصد به زمانا معينا وتارة يطلب الفعل من غير تعرض للزمان وان كان الامر يدل على الزمان بالالتزام اذ من ضرورة الفعل وقوعه في زمان ولكن ليس مقصودا للشارع ولا مامورا به قصديا فالقسم الاول يسمى موقتا والثاني يسمى غير موقت فان القصد منه الفعل من غير تعرض للزمان والقسم الاول قصد فيه الفعل والزمان اما لمصلحة اقتضت تعيين ذلك الزمان واما تعبدا محضا والقسم الثاني ليس فيه الا قصد الفعل ولا يوصف فعله باداء ولا قضاء لانهما نوعان للوقت ولا وقت له اه (قوله احتراز من تعيين الوقت الخ) لما راى المص ان قوله في وقتها المعين لها شرعا يتناول المامورات الغير المقدرة بوقت اذا تعين فعلها زاد في التعريف لمصلحة اشتمل عليها الوقت لتخرج المامورات المذكورة لان تعيين الوقت فيها لمصلحة المامور به (قوله وهكذا كل تعبدي الخ) حاصله ان التعبدي هو الذي لا تعلم مصلحته وان كنا جازمين بان له مصلحة في نفس الامر لم نطلع عليها (واعلم) ان الشارع غلب في باب

وقولنا اشتمل عليها الوقت احتراز من تعيين الوقت لمصلحة المامور به لا لمصلحة في الوقت كما اذا قلنا الامر للفور فانه يتعين الزمن الذي يلي ورود الامر ولا يوصف بكونه اداء في وقته ولا قضاء بعد وقته وكمن بادر لازالة منكر او انقاذ غريق فان المصلحة ههنا في نفس الانقاذ سواء كان في هذا الزمان او في غيره واما تعيين اوقات العبادة فنحن نعتقد انها لمصالح في نفس الامر اشتملت عليها هذه الاوقات وان كنا لا نعلمها وهكذا كل تعبدي

العبادات جهة التعبدليتمحض العبد فيها الى قصد مجرد الامتثال فيكون عاملا بمقتضى العبودية واقفا على مركز الخدمة وفي باب العادات جهة معقولية المعنى قال العلامة ابو اسحاق الشاطبي في الموافقات الشارع قد غلب في باب العبادات جهة التعبد وفي باب العادات جهة الالتفات الى المعاني والعكس في البابين قليل ولذلك لم يلتفت مالك في ازالة الانجاس ورفع الاحداث الى مجرد النظافة حتى اشترط الماء المطلق وفي رفع الاحداث النية وان حصلت النظافة دون ذلك وامتنع من اقامة غير التكبير والتسليم مقامهما ومنع من اخراج القيم في الزكاة واقتصر على مجرد العدد في الكفارات الى غير ذلك من المسائل التي تقتضي الاقتصار على عين النصوص وغلب في باب العادات المعنى فقال فيها بقاعدة المصالح المرسلة والاستحسان الذي قال فيه انه تسعة اعشار العلم اه (قوله طرد القاعدة الشرع الخ) فيه تنبيه على ان جميع الاحكام مرتبطة بالمصالح وان خفي علينا في بعضها وجه المصلحة وقد اطال ذيل الكلام في هذا المقصد المنيف العلامة الشاطبي في مواضع من كتابه عنوان التعريف في اسرار التكليف (قوله احترازا من قول المعتزلة الخ) حاصل الفرق الذي اشار اليه المص بين مذهب الفقهاء والمعتزلة في رعاية الله تعالى مصالح العباد وقد اخذه من كلام الامام في الاربعين هو ان رعاية المصالح من الله تعالى عند الفقهاء على سبيل التفضيل وعند المعتزلة على سبيل الوجوب العقلي بناء على قاعدتهم في وجوب الصلاح تعالى الله عن قولهم ثم ان هذا الخلاف بين الفقهاء او المعتزلة منهم من يفرضه في الافعال فقط دون الاحكام وعلى هذا درج الفهري والامدي وصوب ذلك الشيخ ابن عرفة ومنهم من فرضه في الافعال والاحكام وعلى هذا درج الامام الرازي في الاربعين حيث قال يمتنع تعليل افعاله واحكامه خلافا للمعتزلة واكثر الفقهاء يراها معللة بمصالح العباد (قوله فيرد عليهم الطم والدام الخ) الطم قال في القاموس يقال طما الماء طما وطموما غمر والاناء ملاه والدام قال في القاموس ايضا يقال تداءمه الامر كتفاعله تراكم عليه وتزاحم اه فالمعنى انه ترد عليهم الصور الكثيرة وقوله من الصور التي ذكرناه اي من امثلة الماموات الغير المقدرة بوقت اذا

فمعناه انا لا نعلم مصلحته لا انه ليس فيه مصلحة طردا لقاعدةالشرع في عادته في رعاية مصالح العبادعلى سبيل التفضل فقد تلخص ان التعيين فيالفور ياتي لتكميل مصلحة المامور به . وفي العبادات لمصلحة في الاوقات فظهر الفرق) قولياذا قلنا الامر للفور فانه يتعين الزمان الذي يلي ورود الامر ليس كذلك بل قال القاضي ابو بكر رحمه الله لا بد من زمان لسماع الصيغة وزمان لتفهيم معناها وفي الثالث يكون الامتثال وهو متجه لا تتاتى المخالفة فيه . وقولي طردا لقاعدة الشرع في رعاية مصالح العباد على سبيل التفضل احتراز من قول المعتزلة انه تعالى يراعيها على سبيل الوجوب العقلي ويستحيل عليه تعالى خلاف ذلك وعند اهل الحق له ان يفعل في ملكه ما يشاء ويحكم ما يريد ومثال ما ذكرته ان ملكا لو كانت عادته ان لا يخلع الاخضر الا على الفقهاء فرايناه خلع اخضر على من لا نعرفه اعتقدنا انه فقيه لقاعدة ذلك الملك ولما استقرينا الشرائع وجدناها مصالح ولا يامر الله تعالى فيها الا بخير ولا ينهى الا عنضرر ووجدنا اشياءلم تعلمماهي وهيقليلة بالنسبة لما علمناه قلنا هي من جنسها مصالح كتعيين رمضان للصوم والاوقات المعينة للصلاة ونصب الزكاة والحدود وغير ذلك وغيرت قيود الجماعة بسبب انهم يقولون الاداء ايقاع الواجب في وقته والقضاء ايقاع الواجب خارج وقته فيرد عليهم الطم والدام من الصور التي ذكرناها

تعين وقتها فانها تكون داخلة في تعريفهم للاداء والقضاء مع انها لا توصف بهما فتكون تعاريفهم للاداء غير مطردة وتعاريفهم للقضاء كذلك وبسبب تغيير المص لتعاريفهم بما زاد فيه من قوله له لمصلحة في الوقت حصل طرد تعريفي الاداء والقضاء وخرجت تلك المامورات لان تعين الوقت فيها لمصلحة المامور به لا لمصلحة في الوقت وقد زاد المص هذا المقام تفصيلا في فروقه في الفرق السادس والستين بين قاعدة ما تعين وقته فيوصف بالاداء وبعده بالقضاء وبين قاعدة ما تعين وقته ولا يوصف فيه بالاداء ولا بعده بالقضاء وها انا انقل لك من كلامه ما زاد فيه على ما هنا ليتضح المقام وذلك انه بعد ما اورد ما هو مذكور في كتب الاصول من حد الاداء والقضاء قال وهذان التفسيران باطلان بسبب ان الواجبات الفورية كرد القضاء والودائع اذا طلبت والامر بالمعروف والنهي عن المنكر واقضية الحكام اذا نهضت الحجج كل ذلك واجب على الفور ومع ذلك لا يقال فيها انها اداء اذا وقعت في وقتها المحدود لها شرعا ولا قضاء اذا وقعت بعده فان الشرع حدد لها زمانا وهو زمان الوقوع فاوله اول زمان محدود التكليف وآخره الفراغ منها بحسبها في طولها وقصرها فزمانها محدود شرعا مع انتفاء الاداء والقضاء عنها في الوقت وبعده وكذلك انقاذ الغريق حدد له الشرع الزمان فاوله ما يلي زمن السقوط وآخره الفراغ من علاجه بحسب حاله ولا يوصف باداء ولا قضاء مع التحديد الشرعي ثم قال بعد ذكر النقض بالامر للفور المذكور هنا وهذه النقوض كلها تبطل حد الاداء فان حده يتناولها وليست اداء فيكون غير مانع وايقاعها بعد وقتها يتنـاوله حد القضاء وليست قضاء فيكون غير مانع فحينئذ تتعين العنـاية بتحرير الفرق وتحرير هذه الضوابط حتى يتضح الحق وهو ان نقول الاداء هو ايقاع الواجب في وقته المحدود له شرعا لمصلحة اشتمل عليها الوقت بالامر الاول والقضاء ايقاع الواجب خارج وقته المحدود له شرعا لاجل مصلحة فيه بالامر الثاني فقولنا لمصلحة اشتمل عليها الوقت احترازا من تلك النقوض كلها لان تعيين الوقت فيها لا لمصلحة اشتمل عليها الوقت بل تبع للمامورات وطريان الاسباب فالغريق لو تاخر سقوطـه في البحر تاخر الزمان ولو تعجل تعجل الزمان

(الثاني القضاء وهو ايقاع العبادة خارج وقتها الذي عينه الشرع

وكذلك الحج تابع للاستطاعة فلو تاخرت تاخرت السنة او تقدمت تقدمت السنة فصار تعيين الوقت تابعا للاستطاعة لا لمصلحة فيه وكذلك اقضية الحكام الوقت فيها تابع لنهوض الحجاج فتتعين ح اه محل الحاجة من كلامه وزاد على ما هنا في تعريف الاداء قوله بالامر الاول ليحافظ على منع التعريف ايضا كما بينه وذلك ان الله تعالى جعل لقضاء رمضان جملة السنة كلها التي تلي شهر الاداء فهو واجب وقع في وقته المحدود له شرعا لمصلحة تختص بها لا تعلمها فالسنة كاوقات الصلوات ليست تابعة لغيرها بخلاف سنة الحج فانها تابعة للاستطاعة فتكون على هذا داخلة في تعريف الاداء وليست كذلك فاخرجها بقوله بالامر الاول لان القضاء بالامر الثاني لا بالامر الاول

مبحث الكلام على القضـاء

(قوله الثاني القضاء وهو ايقاع العبادة الخ)ظاهره ان القضاء عرفا فعل العبادة خارج الوقت والذي يقتضيه التعريف المتقدم له في الاداء ان فعله لبعض في الوقت يسمى قضاء لان القضاء في مقابلة الاداء (فان قلت) تعريف المص للقضاء غير جامع لانه لا يشمل قضاء رمضان الذي اوجبه الشارع في جملة السنة التي تلي شهر الاداء لانه واجب واقع في وقته المحدود له شرعا لمصلحة في الوقت وهو السنة لا نعلمها وهو خارج من تعريف الاداء بالزيادة التي زادها المص في فروقه في تعريف الاداء وهي قوله بالامر الاول (قلت) نعم هو غير جامع ولذا زاد المص في فروقه في تعريفه لتحصيل جمعه مثل ما زاد في تعريف الاداء لتحصيل منعه قوله بالامر الثاني هذا وذكر في شرح المختصر الحاجبي ان القضاء عرف بتعريفين عند اهل الاصول الاول ما فعل بعد وقت الاداء وهو المقدر له شرعا اولا استدراكا لما سبق له وجوب مطلقا فخرج ما فعل في وقت الاداء اي اعادة الصلاة المؤداة خارج الوقت وما لم يسبق له وجوب كالنوافل وقيد الوجوب بقوله مطلقا تنبيها على انه لا يشترط تقدم الوجوب عليه ثم لا فرق بين تاخيره عن وقت الاداء سهوا او عمدا مع التمكن من فعله اولا او مع عدم التمكن لمانع من الوجوب شرعا كالحيض او عقلا كالنوم والثاني من تعريفي القضاء هو ما فعل بعد وقت الاداء استدراكا لما سبق له وجوب

على المستدرك والفرق بين التعريفين ان فعل النائم والحائض قضاء على الاول اذ سبق له وجوب في الجملة وليس بقضاء على الثاني اذ لم يجب على المستدرك لقيام المانع من الوجوب اه وعرف ابن السبكي القضاء بقوله فعل كل ما خرج وقت ادائه استدراكا لما سبق له مقتض للفعل مطلقا فيخرج الاداء وخرج باستدراك ما فعل بعد الوقت لا بقصد الاستدراك كمن صلى خارج الوقت ظانا بقاءه وهذه المسالة اذا خرجت من حد القضاء فلا تدخل في حد الاداء وقوله لما سبق له مقتض الخ اي طالبا له فيتناول الوجوب والندب وهذا بناء على مذهب الشافعية الذين يرون قضاء المندوبات ولذا عبر الشيخ ابن الحاجب بالوجوب كما سبق عوض المقتضى وقوله مطلقا صفة للمقتضى للفعل اي سواء كان اداء العبادة.واجبا كالصلاة المتروكة عمدااو غير واجب وامكن فعله كصوم المسافر او امتنع عقلا كصلاة النائم او شرعا كصوم الحائض ويحتمل ان يريد بقوله مطلقا انه لا يشترط تقدم الواجب على المستدرك بل هو اعم من ذلك فالمشترط تقدم سبب الوجوب فقط وهو الذي عزاه المصنف للمحققين كما سياتي بسطه في التنبيه (قوله ينتقض هذا الحد الخ) بسط المص هذا الكلام في فروقه بما نصه (فان قلت) ما ذكرته يعني من تعريف القضاء لا يتم لاتفاق الناس على ان الحج يوصف بالقضاء مع خروجه عما ذكرته من التحديد فيقولون في الحج بعد الحجة الفاسدة قضاء ويقولون ان النوافل تقضي وليس لها وقت محدود بالتفسير الذي ذكرته فعند الشافعي يقضي ما له سبب وعند مالك وابي حنيفة ما شرع فيه من التطوعات وابطله على تفصيل عند الامامين مذكور في كتب الفروع للفريقين فقد اتفقوا على القضاء في النوافل ويقولون الماموم فيما فاته هل يكون قاضيا او بانيا خلاف بين العلماء في تفسير القضاء لا في انه يسمى قضاء لو وقع فاتفق الكل على انه لو فعل ما فاته من المغرب جهرا لكان قضاء اتفاقا انما الخلاف هل حكم الله ذلك ام لا قال الله تبارك وتعالى فاذا قضيت الصلاة فانتشروا في الارض مع ان صلاة الماموم وقضاء صلاة الجمعة في الوقت فبطل بهذه الانواع حد الاداء وحد القضاء (قلت) القضاء في اصطلاح حملة الشرع لفظ مشترك

مصلحة فيه) ينتقض هذا الحد بان العلماء يقولون حجة القضاء مع ان وقتها غير معين بالتفسير المتقدم وتسميتهم ما ادركه المسبوق من الصلاة اداء وما يصليه بعد الامام قضاء فيقولون هل يكون قاضيا فيما فاته ام بانيا خلاف للعلماء وكقوله تعالى فاذا اقضيت الصلاة فانتشروا في الارض مع انها في وقتها وقد سماها الله تعالى قضاء والجواب . ان القضاء في اللغة نفس الفعل كيف كان كقول الشاعر (وعليهما مسرودتان قضاهما . داود او صنع السوابغ تبع) فسمى فعله للسرديات قضاء وليس المسمى اللغوي هو المحدود بل الاصلاحي فلا يرداللغوي عليه وهو الذي في الاية واما قضاء الحج وصلاة المسبوق فهو اصطلاحي غير ان الجواب عنه ان القضاء في اصطلاح العلماء له ثلاثة معان احدها ايقاع الفعل الواجب خارج وقته كما تقدم تقريره . وثانيها ما وقع بعد تعينه بسببية الشروع فيه وهذا هو القضاء في الحج لانه لما احرم به وتعين بالشروع سمي بعد ذلك قضاء وثالثها مافعل على خلاف نظامه ومنه قضاء الصلاة فان وضع الجهر في صلاة المغرب مثلا ان يكون قبل السر فاذا وقع آخر الصلاة فقد وقع على خلاف نظامه واذا كان اللفظ مشتركا بين ثلاثة معان وحددنا احدها لا يرد عليه الباقي نقضا لاختلاف الحقائق كما ان من حد الحدقة الباصرة لا يرد عليه الذهب نقضا لانه يسمى عينا

قوله مسرودتان المسرودتان المنسوجتان مع تناسب وبه فسرقوله تعلى والنا له الحديد ان اعمل سابغات وقدر في السرد الاية اهـ ناشره

يطلق على ثلاثة معان احدها ايقاع الواجب خارج وقته كما تقدم تحديده وثانيها ايقاع الواجب بعد تعينه بالشروع فان بعدية الوقت غير بعدية الشروع وثالثها ما وقع على خلاف وضعه في الشريعة مع قطع النظر عن الوقت والتعيين بالشروع ومنه قضاء المأموم لان الركعتين الاخيرتين من العشاء اذا صليتا جهرا فهو خلاف الوضع الشرعي فان وضع الشريعة تقدم الجهر على السر فتاخيره خلاف الوضع فهذه ثلاث معان في الاصطلاح ويلحق بها قسم رابع عند الشافعي ومن قال بقوله ان السنن تقضى لتقدم اسبابها لا للشروع فيها ويكون مفسرا عنده ايضا بايقاع الفعل بعد تقدم سببه فهذه اربعة اصطلاحات واما قوله تعالى فاذا قضيت الصلاة فذلك وضع لغوي لا اصطلاحي فيقال قضي الفعل اذا فعل كيف كان فقضى بمعنى فعل وهذا ما نحن فيه وح يصير لفظ القضاء يطلق باعتبار اللغة والاصطلاح على خمس معان مختلفة اربعة منها اصطلاحية وواحد لغوي واللفظ اذا كان مشتركا بين معان مختلفة وجدنا بعض تلك المعاني لا يرد علينا غيره من تلك المعاني نقضا ولا سوءالا كما اذا حددنا العين بمعنى الحدقة بانها عضو يتاتى به الابصار فيقول السائل ينتقض عليك بعين الماء او بالذهب او بغير ذلك مما يسمى عينا فلا يسمع هذا السوءال فان الحقائق المختلفة يجب ان تكون حدودها مختلفة فحينئذ لا ترد علينا حقيقة من تلك الحقائق الاربع على تحديد القضاء بالموقع خارج الوقت لانها معان مختلفة اه كلامه (قوله بل تقدم سببه الخ) السبب المتقدم في قضاء الصوم هو ترك كل يوم من ايامه فان ترك كل يوم هو سبب لوجوب القضاء في يوم آخر ولا يعتقد ان سبب وجوب القضاء هو روءية الهلال فقط بل روءية الهلال سبب سببية ثلاثين يوما للقضا وهي ثلاثون تركا كما فصل ذلك المص في الفرق الثاني والاربعين من فروقه في المسألة الرابعة منه (قوله وغيرهما من المحققين الخ) منهم حجة الاسلام الغزالي والمحقق الابياري وستسمع كلامهما الدال على هذا (قوله يمنع من صحة الصوم دون وجوبه الخ) وقال ايضا انه يمنع من صحة الصلاة ووجوبها كذا في الفروق وقال عليه ابو القاسم ابن الشاط ليس مراد من قال بوجوب الصوم

(تنبيه لا يشترط في القضاء تقدم الوجوب بل تقدم سببه عند الامام والمازري وغيرهما من المحققين خلافا للقاضي عبد الوهاب وجماعة من الفقهاء فان الحائض تقضي ما حرم عليها فعله في زمن الحيض والحرام لا يتصف بالوجوب وبسط ذلك ذكرته في الفقه ثم تقدم السبب قد يكون مع الاثم كالمتعمد المتمكن وقد لا يكون كالنائم والحائض والمزيل للاثم قد يكون من جهة العبد كالسفر وقد لا يكون كالحيض وقد يصح معه الاداء كالمرض وقد لا يصح اما شرعا كالحيض او عقلا كالنوم) قولي خلافا للقاضي عبد الوهاب معناه انه قال ان الحيض يمنع من صحة الصوم دون وجوبه

على الحائض انها مكلفة بايقاع الصوم في حال الحيض كيف وقد اتفقوا على عدم صحته ان اوقعته وعلى انها اثمة بذلك ولاكن مرادهم انها مكلفة بالتعويض من ايام الحيض التي هي من رمضان ولا يصح ان يقال ان تكليفها بذلك لم يقع في ايام الحيض بل في ايام التعويض لانه ليس بلازم ان يكون زمن التكليف عين زمان ايقاع الفعل المكلف به ولو لزم ذلك للزم ان لا يكون احد مكلفا بجملة عبادة مرتبة الاجزاء بل بكل جزء في زمنه وذلك معلوم البطلان قطعا وقد تقدم للشهاب تقرير ان زمن التكليف يكون غير زمان ايقاع الفعل المكلف به في الفرق الحادي والاربعين ومن لزوم تقدم زمن التكليف على زمن الايقاع في العبادات ذوات الاجزاء المترتبة ظهر صحة قول من يقول بترتب العبادات في الذمم كالديون وظهر بطلان قول من يقول بعدم ترتبها في الذمم بخلاف الديون اه (قوله واجب عليها وجوبا موسعا الخ) ان سلم الحنفية منعها من الصوم فكيف يقولون بوجوبه عليها وذلك متناقض الا ان يعنوا بذلك التعويض ان من ايام رمضان موسع الوقت فذلك صحيح اما ان يعنوا بذلك التوسعة في ايقاع الصوم في ايام الحيض او غيرها فذلك لا يصح بحال كذا في انوار الفروق وما ذكره من العناية الاولى بعيد من كلامهم كما هو ظاهر (قوله احتج القائلون الخ) قد بسط المص الكلام في المسألة والاحتجاج فيها في فروقه في الفرق الثامن والستين بين قاعدة الواجب الموسع وبين قاعدة ما قيل فيه من وجوب الصوم على الحائض في زمن الحيض وسلم بما قاله زيادة على ما هنا (قوله عمومات النصوص الخ) منها قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وهي شهدت اشهرا فيلزمها الصوم (قوله لا يكون راجح الفعل قطعا الخ) اي فلا يكون واجبا وقال في فروقه كلاما هو بمعنى ما هنا ونصه والجواب عن الاول ان عموم النص يجب تخصيصه بالدليل الضروري فان حقيقة الواجب مالا يمنع من فعله ولما كانت ممنوعة من ذلك دل ذلك على عدم الوجوب عليها بالضرورة اه وقال عليه محشية ابن الشاط ان اراد بقوله ان حقيقة الواجب مالا يمنع من فعله البتة وان منع على وجه ما فذلك مسلم ولا يتناول محل النزاع فانها لم تمنع منه البتة بل في ايام

فاشترط في خصوص هذه الصورة تقدم الوجوب مع السبب ولم يجعل ذالك شرطا عاما ووافقه الحنفية غير انهم صرحوا بان الصوم واجب عليها وجوبا موسعا والقاضي وغيره لم اره تعرض لوصف التوسعة في ذلك . احتج القائلون بالوجوب بامور احدها عمومات النصوص الدالة على وجوب الصوم . وثانيها انها تنوي قضاء رمضان فلولا تقدم الوجوب والا لكان هذا واجبا مبتدا فلا حاجة لاضافته لرمضان . وثالثها انه مقدر بقدر الفائت من رمضان فاشبه تقدير قيم المتلفات بها فيكون بدلا كالقيمة بدلا من المقوم ويقوم مقام ما تقدم من الوجوب كما تقوم القيمة مقام المتلف ولذلك سميت قيمة والجواب عن الاول ان ظواهر النصوص معارضة بادلة العقل القطعية فان الصوم حرام راجح الترك وما كان راجح الترك لا يكون راجح الفعل قطعا وكيف يتصور فيمن منع من

الحيض فقط وان اراد ما لا يمنع بوجه من الوجوه فذلك ممنوع اه (قوله وليس واقعا في الشريعة الخ) لان الشريعة انما جاءت بالرحمة و ترك المشاق والتيسير والاحسان ولذلك قال عليه السلام بعثت بالحنيفية السهلة السمحة واذا كان هذا معلوم النفي بالضرورة من الشريعة المحمدية كان ذلك من اعظم الادلة على تخصيص الاية فلا يتعلق الوجوب بها في تلك الحالة (قوله وعن الثاني الخ) بسط في فروقه ذيل الكلام في الجواب عن الدليل الثاني ونص كلامه وعن الثاني انها انما نوت رمضان بسبب ان هذا الصوم ليس تطوعا ولا واجبا ابتداءوه الان بسبب حدث الان ولا نذر او لا كفارة بل هو نوع آخر من الصوم غير هذه الانواع المعهودة في الشريعة فيحتاج الى نية تميزه عن بقية الانواع لان النية انما شرعت لتميز العبادات عن العادات ولتمييز مراتب العبادات وسبب هذا الصوم هو الترك في رمضان فاضيف لسببه ليتميز عن غيره لا لان الوجوب تقدم بل جعل صاحب الشرع رءوية الهلال لرمضان سبب وجوب الصوم على المختارين الذين لا مانع في حقهم وسببا لجعل كل ترك يوم سببا ولا يقتضي وجوب الايقاع فيه بل لو صرح صاحب الشرع هكذا وقال جعلت ترك رمضان عند روءية الهلال سببا لوجوب مثله خارج رمضان ولا يجب الفعل في رمضان لم يكن ذلك متناقضا الا ترى ان الصبي والمجنون اذا ترك اخراج قيم المتلفات من اموالهم في زمن الصبا والجنون يكون ذلك الترك سببا لوجوب دفع القيم بعد زوال الصبا والجنون ويكلفون ح بالغرامات من اموالهم وذممهم مع انه لم يتقدم عليهم وجوب قبل ذلك وصار الترك سببا للتكليف بعد زوال العذر وكذلك ها هنا جعل الترك سببا للوجوب بعد زوال العذر مع عدم التكليف في زمن الترك ويضاف هذا الصوم لذلك الترك ليتميز ذلك عن غيره كما تضاف القيمة للاتلاف في زمن الصبا والجنون ليتميز هذا المال المدفوع عن غيره من الديون والواجبات من النفقات وغيرها من الاموال المتنوعة في الدفع اه وخدش فيما تاسس عليه هذا الجواب من الدعائم محشيه المحقق ابو القاسم فتعقب قوله بل هو نوع آخر غير الانواع المعهودة بقوله ان اراد بالانواع المعهودة الانواع التي سماها فذلك امر لا

الفعل ان يلزم بذلك الفعل الا بناء على التكليف بما لا يطاق وليس واقعا في الشريعة واذا تعارضت القواطع والظواهر قدمت القطعيات . وعن الثاني ان العبادة لا بد لها من نية مخصصة مميزة لها عن غيرها وهذا القضاء ليس نفلا ولا كفارة ولا نذرا ولا تجدد سببه فيتعين باضافته لذلك السبب فلم يبق له معين الا اضافته لرمضان ليتميز عن غيره

يجهله احد ولا فائدة في ذكر ذلك وان اراد انه نوع آخر من الصوم غيرمعهود في الشرع فذلك باطل فانه صوم معهود في الشرع كسائر انواعه ؛ تعقب قوله لان النية انما شرعت لتمييز العبادات الخ بقوله لم تشرع النية لذلك ولكن شرعت للتقرب بالعبادات وهو اصل لذلك ومن لازم التقرب بها الى المعبود الواجب الطاعة ان يتقرب بها على الوجه الذي نصب فالتمييز ليس بسبب لشرع النيات بل هو لازم لما اشرعت له النيات وتعقب قوله وسبب هذا الصوم هو الترك لا تقدم الوجوب الخ بقوله لو كان تركها للصوم في رمضان سببا في وجوب الصوم في غيره بنية التعويض منه فكيف يجب التعويض من غير واجب هذا مما لا خفاء في بطلانه بل الصحيح انه وجب عليها في رمضان لاكن تعذر عليها فعل هذا الواجب تعذرا شرعيا وحكم العذر الشرعي حكم العذر الحسي اما الحسي فكالنوم المستغرق لوقت الصلاة واما الشرعي فلمزاحمة واجب تفوت مصلحته ان اخر كما في انقاذ الغريق يستغرق وقت الصلاة وكلا المكلفين بذلك يقضيان بعد الوقت وقد كان الوجوب تعلق بهما عند دخول وقت الصلاة واستقر في ذمتهما الى حين القضاء وليس يشكل وجوب واجب من العبادات في وقت يمتنع ايقاعه فيه على من يرى ترتب العبادات في الانم كالديون وانما يشكل على من يفرق بين العبادات والديون وتعقب قوله فروية الهلال سبب لسببية الترك ونصب الترك سببا لا يقتضي وجوب الايقاع فيه وقوله ان نصب الترك سببا لا يقتضي وجوب الايقاع في اليوم المتروك بقوله انهما دعوتان لاشاهد لهما وبالجملة لا حاجة الى هاته الدعاوي التي لا حجة عليها وتعقب قوله ويضاف هذا الصوم لذلك الترك ليتميز عن غيره الخ بقوله اضافة وجوب الصوم بعد رمضان الى تركه في رمضان مشعر بتعلق الوجوب بالكلفة بذلك في رمضان والا فلا معنى لتلك الاضافة لانها ان كانت انما تركت غير واجب للاتي عليهما وهل عهد في الشرع ان ترك غير الواجب يكون سببا في الوجوب وما سبب هذا الارتباك الموجب لمثل هذا الكلام الواضح الضعف الا الغفلة عن تقرر العبادة في الذمم عند وجود اسبابها كالديون والغرامات او التغافل عن ذلك والصبي والحائض وان

كان حالهما مستويا من حيث انها لا تكلف عند وجود السبب الذي هو رمضان بايقاع الصوم فيه والصبي ايضا لا يطالب عند وجود السبب الذي هو الاتلاف بايقاع الغرامة يوم الاتلاف بينهما فرق من جهة ان الصبي خال عن شرط التكليف بخلافها فيصح ان يقال فيها انها مكلفة باعتبار اتصافها بشرط التكليف ولا يصح ان يقال فيه مكلف بذلك الاعتبار ويصح فيهما معا ان يقال ترتب العوض في ذمتهما يوم وجود السبب والموجب لصحة القول بترتيب العوض في ذمتها وصحة القول بتكليفها دونه ان لفظ التكليف ولفظ الترتب في الذمة وما اشبه ذلك اختلاف عبارات بين اعتبارات امور وضعية تتبع المقاصد والله اعلم (قوله وعن الثالث الخ) عبر عن هذا الجواب في فروقه بما نصه وعن الثالث ان القضاء انما قدر بقدر المتروك من الصوم لان صاحب الشرع جعل ترك كل يوم سببا لوجوب صوم يوم بعد رمضان كما قدرت قيم المتلفات بعد البلوغ وزوال الجنون بحسب قدر المتلفات مع انعقاد الاجماع على عدم الوجوب في زمن الصبا والجنون وكذلك هاهنا والحق الابلج انه لا يجب على الحائض شيء من الصوم لان اقل رتب الواجب ان يوءذن في فعله وهذه لم يوءذن لها فلا يجب عليها ما لم يوءذن لها فيه اهـ (وقال)عليه محشيه ابن الشاط ان اراد انها لم يجب عليها ايقاع الصوم في زمن الحيض فذلك صحيح وقد حكى هو الاجماع على ذلك وان كان يريدان الوجوب لم يتعلق بذمتها عند وجوب سببه وهو رمضان فهو محل النزاع وقد سبق بيان لزوم تقرر العبادة في الذمم بدليل اوائل اجزاء العبادات ذوات الاجزاء المترتبة مع اواخر اجزائها فانه لا قائل بان الوجوب انما توجه على المكلف عند الشروع في العبادات باول جزء منها دون سائر اجزائها ثم عند الفراغ من الجزء الاول توجه الوجوب عليه بالجزء الثانى ثم كذلك الى اخر الاجزاء اهـ (قوله قالت الحنفية الخ) قال في الفروق واما قول الحنفيه انه واجب موسع فهو في بادي الراي يظهر انه لا يلزمهم محذور لعدم التضييق وعند التحقيق يبطل ما قالوه بسبب ان الواجب الموسع من شرطه امكان وقوعه في اول ازمنة التوسعة وهذه ممنوعة اجماعا الى زمن الطهر في جميع زمن الحيض فلا يصح في حقها انه واجب موسع

لا لانه تقدمه وجوب • وعن الثالث ان التعذر في رمضان جعله الشرع سببا لوجوب ما هو قدره فلذلك تبعه في المقدار لا لتقدم الوجوب لان السبب كذلك نصبه الشارع • قالت الحنفية لا يرد علينا مصادمة الوجوب والتحريم في زمن واحد لانا لم نعين زمن الحيض للوجوب بل قلنا هو على التوسعة بخلاف القاضي عبد الوهاب قلت وان لم يرد عليهم هذا الاشكال يرد عليهم ان الواجب الموسع شانه ان يفعل في اول الوقت ان شاء المكلف وهذه لو اردت ان تصوم في زمن الحيض منعت فلم يبق للوجوب ظرف الا بعد الحيض وهو متفق عليه فذكر التوسعة مغالطة لا يحصل منها طائل فتعين اما مذهب القاضي او مذهب المازري بعدم الوجوب مطلقا وهذه الحجاج واجوبتها مبسوطة في الفقه في كتاب الذخيرة وقولي المزيل للاثم قد يصح معه الاداء كالمرض والمرض قسمان تارة يسقط الوجوب لاجل فرط المشقة لطفا بالمكلف من غير فساد عضو ولا نفس فهذا يصح معه الاداء كالصلوات الخمس جزما •

ولو صح ما قالوه لصح ان يقال ان الظهر يجب من طلوع الشمس وجوبا موسعا فانها تفعل بعد الزوال كما تفعل في الصوم بعد زوال العذر ويصح ان يقال ان رمضان يجب من رجب وجوبا موسعا ويفعل بعد انسلاخ شعبان كما يفعل الصوم بعد زوال العذر ولكن هنا كله خلاف الاجماع فلا يصح ما قالوه من الواجب الموسع ويتضح ح الفرق بين الواجب الموسع وبين صوم الحائض لان الواجب يمكن فعله في اول ازمنة التوسعة وهذه لا يمكن ان تفعل في زمن الحيض فلا يكون زمن الحيض من ازمنة التوسعة لها فان ارادوا بانه واجب وجوبا موسعا انه يجب بعد زوال العذر فقط فهذا مجمع عليه فلا يصرحون بالخلاف في المسالة ويقولون انهذا مذهب يختصون به (قوله فلهذا قال الغزالي الخ) اي في الفصل الثالث في وصف العبادة بالاداء والقضاء والاعادة من الفن الرابع من القطب الاول فانه بعدما عرف الاول والقضاء والاعادة (قال) دقيقة ذكر في طيها ما نقله المص عنه وفي طيها تحقيق ما سبق في هذا المبحث من الكلام فلا نهمل ذكر حاصلها في هذا المقام ونص ما قال فيها اعلم ان القضاء قد يطلق مجازا فانه تلو الاداء وللاداء اربعة احوال الاولى ان يكون واجبا فاذا تركه المكلف سهوا اوعمدا لكن حطوا المائم عند سهوه على سبيل العفو فالاتيان بمثله قضاء حقيقه الثانية ان لا يجب الاداء كالصيام في حق الحائض فانه حرام فاذا صامت بعد الطهر فتسميته قضاء مجاز محض وحقيقته انه فرض ممتد لكن لما تجدد هذا الفرض بسبب حالة عرضت منعت من ايجاب الاداء حتى فات لفوات ايجابه سمي قضاء وقد اشكل هذا على طائفة فقالوا وجب الصوم على الحائض دون الصلاة بدليل وجوب القضاء وجعل هذا الاسم مجازا اولى من مخالفة الاجماع اذ لا خلاف في انه لوماتت الحائض لم تكن عاصيه وكيف تؤمر بما تعصي به لو فعلت وليس الحيض كالحدث فان ازالته غير ممكنة فان قيل فلم تنوي قضاء رمضان (قلنا) بمعنى ان سبب وجوبه حاله عرضت في رمضان تمنع الوجوب وان عينت انه قضاء لما وجب عليها في حالة الحيض فهو خطا ومحال فان (قيل) فلينوا البالغ القضاء لما فات ايجابه في حالة الصبا (قلنا) لو امر بذلك لنواه ولاكن لم يجعل فوات الايجاب بالصبا سببا لايجاب فرض مبتدا بعد البلوغ كيف والمجاز

وتارة يكون الصوم محرما يفضي لهلاك نفس او عضو فلهذا قال الغزالي في المستصفى يحتمل اذا فعل لا يجزىء عنه لانه حرام والحرام لا يجزىء عن الواجب ويحتمل تخريجه على الصلاة في الدار المغصوبة فانها تصح لانه مطيع الله

تعالى بصومه وجان على النفس بالفساد كما جنى الغاصب على منافع المغصوب وفيه احتمال (فائدة العبادة قد توصف بالاداء والقضاء كالصلوات الخمس وقد لا توصف بهما كالنوافل وقد توصف بالاداء وحده كالجمعة والعيدين) تمثيلي بالعيدين انما هو على مذهب مالك رحمه الله والا فالشافعي واحمد رضي الله عنهما يقولان بالقضاء ايضا في العيدين وكل صلاة نافلة لها سبب وعلى الجمعة اشكال من جهة ان العرب لا تصف الشيء بصفة الا اذا كان قابلا لضدها فلا يقولون للحائط انه اعمى وان كان لا يبصر لانه لا يقبل البصر عادة وكذلك لا يقولون له اصم لانه لا يقبل السماع ولذلك قال الامام فخر الدين في المحصول ان العبادة لا توصف بالاجزاء الا اذا امكن وقوعها على وجهين الاجزاء وعدمه اما على وجه واحد فلا كمعرفة الله تعالى كذلك ههنا لما كانت

انما يحصل بالاشتهار وقد اشتهر ذلك في الحيض دون الصبا الحالة الثالثة حالة المسافر اذ لم يجب عليه لا كنه لو صام وقع عن الفرض واستظهر ان تسمية صومه قضاء مجاز الحالة الرابعة حالة المريض وان كان لا يخشى الموت من الصوم فهو كالمسافر اما الذي يخشى الهلاك والضرر العظيم فيعصي بترك الاكل فيشبه الحائض من هذا الوجه فلو صام يحتمل ان يقال لا ينعقد صومه لانه عاص به فكيف يتقرب بما يعصى به ويحتمل ان يقال اذا عصا فجنايته على الروح التي هي خلق الله فيكون كالمصلي في الدار المغصوبة يعصى لتناوله حق الغير اه كلامه باختصار وقد ذكر مثل هذا الكلام المحقق الابياري في شرح البرهان مرتضيا له ونصه القضاء انما شرع استدراكا لمصلحة الاداء والاداء ثلاثة احوال احدها ان يجب ولا يكون كذلك الا اذا فقد السبب ووجد الشرط ثم لم يتفق الفعل فاطلاق القضاء في حق هذا حقيقة كمن ترك الصلاة عمدا الثانية ان لا يجب الاداء بل يمنع منه كصوم الحائض فتسمية صومها قضاء مجاز محض والصحيح انه اداء وقد توهم بعض الفقهاء من هذا ان صوم ايام الحيض واجب عليها ولا كن الحيض يمنع من الفعل قالوا بدليل وجوب القضاء عليها وهو غلط عظيم وجعل هذا الاسم مجازا اولى من خرق الاجماع وتوسيع تكليف ما لا يطاق وهو ايجاب الفعل مع تحريم ايقاعه وعن السبكي القول بالوجوب على الحائض لاكثر الفقهاء وغيره للكثير لا للاكثر (الثانية) حالة المريض اذا كان الصوم يضربه ولا يهلك فقد ابيح له الفطر ولا يتحتم فهو كالمسافر فان صاما امتثالا وان لم يفعلا وقضيا قيل اطلاق اسم القضاء عليهما حقيقة او مجاز والصحيح انه مجاز لثبوت التخيير ولو صام المريض الذي يخشى الهلاك بصومه فقد عصا وهل يكون موءديا للواجب فيه نظر وهو بمنزلة الصلاة في المغصوب اه (قوله فائدة العبادة قد توصف الخ) حاصل ما اشتملت عليه هاته الفائدة ان العبادة منقسمة الى قسمين ماله وقت معين وما لا وقت له والاول منقسم الى ما وقته المعين غير محدود وهذا يوصف بالاداء فقط كالحج واطلاق اسم القضاء عليه اذا فسد مجاز والى ما وقته المعين محدود وهذا على قسمين منها ما يوصف بالاداء والقضاء كالصلوات الخمس ومنها ما يوصف

بالاداء فقط كالجمعة والعيدين والسنن على اصل مذهبنا في ان السنن لا تقضى وفي صلاة الفجر عندنا خلاف والثاني وهو ما لا وقت له معين كالنوافل فهذا لا يوصف باداء ولا قضاء وقد اشار المحقق ابن عاصم في مهيع الاصول الى ما تضمنته هاته الفائدة حيث قال

وبالاداء والقضاء يوصف بعض العبادات وذاك الاعرف
وبعضها يوصف بالاداء على انفراده من القضاء
وبعضها يعرى عن اتصاف بذا وهذا دون ما اختلاف

(قوله ويحتمل ان يجاب الخ) اجاب في شرح المحصول في موضع بما اجاب به هنا وفي موضع اخر بجواب اخر حاصله انه يمكن ان يقال انها مبدلة من الظهر وما هي مبدلة منه يوصف بالاداء والقضاء اه

مبحث الكلام على الاعادة

(قوله الثالث الاعادة وهي الايقاع الخ) اختلف الاصوليون في الاعادة هل هي قسم من اقسام الاداء او قسيم له وعلى الاول درج القاضي في التقريب والارشاد وناصر الدين البيضاوي في المرصاد ونصه وهو اي الواجب اداء ان فعل في وقته المعين وقضاء ان فعل في غيره والاداء ان كان مسبوقا باداء مختلا يسمى اعاده اه والقاضي عضد الدين في شرح المختصر الاصولي مخالف لغيره من شراح الكتاب وارتضاه السيد وقال الجلال السبكي في شرح المختصر انه اصطلاح الاكثر وان الامدي جرى عليه وفي نسبته للامد انه درج على ما سبق توقف فان عبارة الامدي في الاحكام تدل على خلاف ذلك وهو ظاهر كلام السبكي ايضا في جمع الجوامع كما صرح بذلك شارحه المحقق المحلي وارتضاه وعلى هذا فالاعادة اخص من الاداء ومباينه للقضاء لان الاداء الذي هو اعم منها مباين للقضاء وعلى الثاني وهو ان الاعادة قسم للاداء درج صاحب التحصيل والبيضاوي في منهاجه مخالفا لما سلكه في مرصاده وكان ميل المص الى هذا كما قد يوءخذ من فحوى كلامه وقد انتصر لذلك المولى سعد الدين في حواشيه على شرح المختصر العضدي حيث قال ظاهر كلام المتقدمين والمتاخرين انها اقسام متباينة وان

الجمعة لا تقبل القضاء ينبغي ان لا توصف بالاداء ويحتمل ان يجاب عنه بان الامتناع المعتبر هو العقلي كالمعرفة . او العادي كالجدار واما ههنا فالجمعة قابلة عادة وعقلا ايضا ان يدخلها القضاء لكن الشرع هو الذي منع فالمنع الشرعي اخفض رتبة في اطلاقات اللغات فان اللغات انما تنبني على ما هو معهود كالعقل والعادة واما خصوصيات الشرائع فامور لا تخطر ببال واضع اللغة حتى تقع وقد لا تقع فلا تبنى عليها قواعد اللغة العامة (الثالث الاعادة وهي ايقاع العبادة في وقتها بعد

ما فعل ثانيا في وقت الاداء ليس باداء ولا قضاء قال ولم نطلع على ما يوافق كلام الش يعني القاضي عضد الدين صريحا وما نقلناه سابقا معضد لكلام العضد ومصحح ما نسبه لمصطلح القوم في السند (قوله على خلل في الاجزاء الخ) اختلفت تعاريف اهل الاصول للاعاده فالذي جزم به الامام الرازي وغيره ورجحه الشيخ ابن الحاجب انها ما فعل في وقت الاداء ثانيا لخلل والمراد بالخلل ما يخل بالاجزاء كفوات ركن او شرط ويشترط في الخلل كما صرح بذلك الآمدي ان يكون لعذر كالسهو والذي يدل عليه كلام الفقهاء فيما يطلقون عليه اسم الاعادة انها لا تكون الا فيما في اعادته عذر اي امر يخل بالكمال فهي عندهم ما فعل في وقت الاداء ثانيا لعذر فالمعيد في جماعة بعد ان صلى منفردا معيد على الثاني دون الاول والذي يدل عليه ظاهر كلام المص هنا أن الاعادة معتبر في رسمها كل من الامرين ونحوه للابياري ووقع تردد فيما تحمل عليه عبارة ابن السبكي في تعريف الاعادة وهي والاعادة فعله في وقت الاداء قيل لخلل وقيل لعذر فحملها الجلال المحلي على ان قوله قيل وقيل من تمام الحد فيكون احد الامرين من الخلل والعذر معتبرا في المعرف الذي هو الاعاده وذلك انه لما وقع خلاف في المعتبر منهما والمص لم يرجح شيئا منهما اشار بقوله قيل وقيل الى تعريفين قال بكل واحد منهما قائل وكانه قال الاعادة قيل هي فعله في وقت الاداء لخلل وقيل هي فعله في وقت الاداء لعذر وايد هذا الحمل صاحب الايات ورد الحمل الذي سنذكره وحملها الكمال على انه يختار في تعريف الاعادة انها فعل الشيء ثانيا في وقت الاداء اي مطلقا دون تقييد بخلل ولا بعذر وبعد ان ذكر المختار في تعريفها نبه على ان زيادة التقييد باحد الامرين غير مرضية لديه ويدل على ذلك كلامه في شرح المختصر فانه بعد ان ذكر من صور الاعاده اعادة الصلاة في وقت الاداء في جماعة بعد اخرى قال وقد يقال لا عذر اذا استدت الجماعتان من كل وجه ويكون على هذا الاعادة ما فعل في وقت الاداء ثانيا مطلقا وهو المختار في تعريفها اه فقد صرح بمختاره وانت اذا تاملت فيما تعطيه طبيعة كلام الجلال تجد الحمل الظاهر هو حمل الكمال ولا تغتر بقول من قال اذا وقفت على ما

تقدم ايقاعها على خلل في الاجزاء كمن صلى بدون ركن او شرط .

قيل في تعريف الاعادة فاعلم ان المحقق الرهوني اعترض على ما قيل في تعريفها اصطلاحا بما اذا فسدت المفعولة خارج الوقت فاعادها او صلى منفردا خارج الوقت ثم وجد جماعة ما تتمم تلك الصلاة فبجموعها واعادها معهم فان فعلهم ذلك اعاده ولا يتناوله تعريفها

مبحث الكلام على الصحة والبطلان

(قوله وهي عند المتكلمين ما وافق الامر الخ) ما درج عليه المتكلمون درج عليه الجمهور واليه ذهب البغداديون من اصحابنا وزاد الامام وغيره على تعريف الصحة على هذا المذهب قيدا وهو كون المامور به ذا وجهين فقال الصحة موافقة ذي الوجهين الشرع ومعنى ذي الوجهين اي الذي يمكن ان يقع تارة موافقا للشرع فيكون صحيحا ويمكن ان يقع اخرى غير موافق له فيكون فاسدا وهذا بناء على ان المحل لا يوصف بالشيء الا اذا كان قابلا لضده فلا يوصف بالصحة الا ما كان قابلا للفساد اما مالا يقع الا على وجه واحد وهو الموافقة فلا يوصف بالصحة كمعرفة الله تعلى اي ادراكه على ما هو به اذ لو وقعت مخالفة كان الواقع جهلا لا معرفة (قوله وعند الفقهاء ما اسقط القضاء الخ) هاته العبارة غير متجهة وقد نبه المص على ذلك في الشرع في حد الاجزاء كما سياتي وصواب العبارة كون الفعل مسقطا للقضاء وهذا القول به قال الجمهور من الفقهاء والى حدي الصحة للمتكلمين والفقهاء اشار ابن عاصم في مهيع الاصول بقوله

والحد للصحة عند من مضى ما وافق الامر او اسقط القضا

وهذا الخلاف بين المتكلمين والفقهاء في تعريف الصحة قال المحقق الفهري مفرع على خلاف ءاخر بينهم وهو هل القضاء بالامر الاول وهو مذهب الفقهاء او بامر جديد وهو مذهب المتكلمين فلا يجب القضاء عندهم ما لم يرد نص (قوله فصلاة من ظن الطهارة الخ) فرع غير واحد الخلاف في القول بالصحة والبطلان في المسالة للمتكلمين والفقهاء على الخلاف في تعريف الصحة وقال تقي الدين السبكي تسمية الفقهاء صلاة من ذكر انه محدث باطله ليس لاعتبارهم سقوط القضاء في حد الصحة كما ظنه الاصوليون بل شرط الصلاة الطهارة في نفس الامر وحاصل كلامه كما قال شارح المتن المحقق حلولو ان المتكلمين

او في الكمال كصلاة المنفرد)هذا هو لفظ الحصول في اشتراط الوقت واما مذهب مالك فان الاعادة لا تختص بالوقت بل في الوقت ان كان لاستدراك المندوبات او بعد الوقت كفوات الواجبات (الرابع الصحة وهي عند المتكلمين ما وافق الامر وعند الفقهاء ما اسقط القضاء والبطلان يتخرج على المذهبين فصلاة من ظن الطهارة وهو محدث صحيحة عند المتكلمين لان الله تعالى امره ان يصلي صلاة يغلب على ظنه طهارته

والفقهاء متفقون على ان الصحة موافقة الامر لا كن الفقهاء يعتبـرون الموافقـة في نفس الامر والمتكلمون يعتبرون الموافقة في ظن المكلف اه (قوله اتفـق الفريقان الخ) صريح كلام المص ان النزاع بين المتكلمين والفقهاء في تعريف الصحة لفظي وصرح غيره بذلك ايضا وحقـق الزركشي في تشنيف المسامـع ان الخلاف بين المتكلمين والفقهاء معنوي واعترض على من جعل الخلاف بينهما لفظيا كالمص وغيره ونص كلامه وبنوا على القولين في تعريف الصحة صلاة من ظن انه متطهر ثم تبين حدثه فعند المتكلمين وقعت صحيحه بالنسبة الى ظن المكلف وعند الفقهاء هي باطله واشار بعضهم الى ان النزاع لفظي والاحكـام متفق عليها وجرى عليه القرافي قال لانهم اتفقـوا على ان صلاته المذكـورة موافقة لامر الله تعلى وانه يثاب عليهما وانه لا يجب عليه القضاء اذا لم يتبيـن حدثه ويجب اذا تبين ولا كن خلافهم في لفظ الصحة هل وضع لما وافق الامر سواء وجب القضاء او لم يجب او لما لا يمكن ان يتعقبه قضاء وليس كذلك بل الخلاف معنوي والمتكلمون لا يوجبون القضاء ووصفهم اياها بالصحة صريح في ذلك فان الصحة هي الغاية في العباده ولا يستنكر هذا فللشافعي في القديم مثله فيما اذا صلى بنجس لم يعلمه انه لا يجب القضاء نظرا لموافقة الامر حال التلبس وكذا من صلى الى جهة ثم تبين الخطا ففي القضاء قولان للشافعي بل الخلاف بينهم مفرد على اصل وهو ان القضاء هل يجب بالامر الاول او بمتجدد فعلى الاول مبني الفقاء قولهم انها سقوط القضاء وعلى الثاني مبني المتكلمون قولهم انها موافقة الامر فلا يوجبون القضاء مـا لم يرد نص جديد به اه كلامه ونقله صاحب الايات وسلمه ويرد ما قاله ان المتكلمين لا يوجبون القضاء الذي حقق به ان الخلاف معنوي ورد به على المص فيما قاله من ان المتكلمين والفقهـاء متفقون على انه يجب عليه القضاء الذي به جعل الخلاف لفظـيا ما صرح بـه المحقق الابياري في شرح البرهان نقلا عن المتكلمين من انه يجب القضـاء وبه صرح العضد في شرح المختصر فبطل ما استروحه من قولهم من انه لا يجب القضاء لكن قال الابياري قول المتكلمين انه يكون موافقا للطلب ولا تبرء الـذمة ويجب القضاء متناقض وباعتبار الموافقة للامر في ظنه لا في نفس الامر صح

وقد فعل فهو موافق للامر وباطله عند الفقهاء لكونها لم تمنـع من ترتب القضاء واما فساد العقود فهو خلل يوجب عدم ترتب آثارهـا عليها الا ان تلحق بها عوارض على اصولنا في البيـع الفـاسد) اتفق الفريقان على جميع الاحكام وانما الخلاف في التسمية فاتفقوا على انه

ان يجتمع مع نفي براءة الذمة ووجوب القضاء بلا تناقض تامل (قوله وانه مثاب الخ) ذكر ابن الكاتب في شرح مختصر ابن الحاجب خلافا في ذلك وعن عزالدين انه لاثواب الا فيما لا يفتقر الى الشرطية كالتسبيح ونحوه قال والظاهر انه مثاب ومبني الخلاف على قاعدة وهي هل الصلاة من باب الكل وعليه فلا ثواب او الكلية فيثاب قال الموضح في الضياء اللامع وهذا الاجزاء عندي فيه نظرا لا ان يقدر فقدان الشرط كفقدان الجزء مع ان القاعدة لا تتطرد في كثير من الصور وقول الشيخ عزالدين انه يثاب فيما لا يفتقر الى الشرطية ان اراد به ثواب من سبح او كفر خارج الصلاة فمسلم ولا نزاع فيه وان اراد كثواب من قالها في نفس الصلاة فمحل نظر والاقرب ان ثواب قصد الامتثال حاصل ولعله محل الاتفاق الذي ذكره المص (قوله ووجه تخريج البطلان الخ) حاصله ان البطلان لما كان يقال في مقابلة الصحة فيعرف بتعريف يقابل تعريفها فان قلنا ان الصحة هي موافقة الامر كما هو مذهب المتكلمين فالبطلان هو مخالفة الامر وان فسرت بما اسقط القضاء كما هو مذهب الفقهاء فالبطلان هو ما امكن ان يترتب فيه القضاء ثم ان البطلان يرادفه عندنا وعند الشافعية الفساد اذ معناهما عدم الاعتداد بالشيء اذا وقع اي عدم ترتب احكامه عليه وخالف في ذلك ابو حنيفة رضي الله عنه ففرق بين البطلان والفساد فقال ان ما نهي عنه لاصله فهو البطلان كما في الصلاة بدون بعض الشروط او الاركان وكما في بيع الملاقيح وهي ما في البطون من الاجنة لانعدام ركن من البيع الذي هو المبيع وما نهي عنه لوصفه فهو الفساد كما في صوم يوم النحر للاعراض بصومه عن ضيافة الله للناس بلحوم الاضاحي التي شرعها فيه قال الجلال المحلي والخلاف في المسالة لفظي كما في الفرض والواجب اذ حاصله ان مخالفة ذي الوجهين للشرع بالنهي عنه لاصله كما تسمى بطلانا هل تسمى فسادا او لوصفه كما تسمى فسادا هل تسمى بطلانا فعنده لا وعندنا نعم اه والاعتداد بالفاسد دون الباطل لا ينافي كون الخلاف لفظيا وسياتيك ان شاء الله زيادة تفصيل لهذا المقام في الفصل الثالث في لوازم النهي من الباب الخامس في النواهي واذا وقفت

موافق لامر الله وانه مثاب وانه لا يجب عليه القضاء اذا لم يطلع على الحدث وانه يجب عليه القضاء **اذا اطلع وانما اختلفوا في وضع لفظ الصحة هل يضعونه لما وافق الامر سواء وجب القضاء ام لم يجب او** لما لا يمكن ان يتعقبه قضاء ومذهب **الفقهاء انسب للغة فان الانية اذا** كانت صحيحة من جميع الجهات لا من جهة واحدة فان العرب لا تسميها صحيحة وانما تسمي صحيحا ما لا كسر فيه البتة بطريق من الطرق وهذه الصلاة هي مختلة على تقدير الذكر فهي كالانية المكسورة من وجهة . ووجه تخريج البطلان على المذهبين اما ان فسرنا الصحة بموافقة الامر كان البطلان مخالفة الامر وان فسرنا الصحة بما اسقط

فيما سبق على تفسير الصحة والبطلان فاعلم انه وقع خلاف بين اهل الاصول فرسان هذا الميدان وحاصل هذا الخلاف فيهما يرجع الى ثلاثة اقوال كما ذكر السعد في التلويح الاول انهما اي الصحة والبطلان في العبادات والمعاملات راجعان الى الاحكام الخمسة فان معنى صحة البيع اباحة الانتفاع بالمبيع ومعنى بطلانه حرمة الانتفاع به وعلى هذا القول درج كثير من المحققين الثاني انهما من خطاب الوضع بمعنى انهما حكم بتعلق شيء بشيء تعلقا زائدا على التعلق الذي لابد منه في كل حكم وهو تعلقه بالمحكوم به وعليه وذلك ان الشارع حكم بتعلق الصحة بهذا الفعل وتعلق البطلان والفساد بذلك والى هذا ذهب بعض الاصوليين وعليه درج الجلال السبكي في جمع الجوامع وعدهما من الاحكام الشرعية الوضعية حيث قال وان ورد اي الكلام النفسي بكون الشيء سببا وشرطا ومانعا وصحيحا وفاسدا فوضع (الثالث) انهما مطلقا اي في العبادات والمعاملات من الاحكام العقلية ونسبه السعد في تلويحه بهذا الى الاطلاق لبعضهم بدليل توجيهه له بقوله فان الشارع اذا شرع البيع لحصول الملك وبين شرائطه واركانه فالعقل يحكم بكونه موصلا اليه عند تحققها وغير موصل عند عدم تحققها بمنزلة الحكم بكون الشخص مصليا او غير مصلي ولاجل نهوض الدليل على كونها من الاحكام العقلية في المعاملات والعبادات عند المحقق التفتزاني حمل في حواشيه العضدية تقييد عضد الدين كلام الشيخ ابن الحاجب في القول بانها من الاحكام العقلية بالعبادات حيث قال انه قد يظن ان الصحة والبطلان في العبادات من جملة احكام الوضع فانكر ذلك اذ بعد ورود امر الشارع بالفعل فكون الفعل موافقا للامر او مخالفا وكون ما فعل تمام الواجب حتى يكون مسقطا للقضاء وعدمه لا يحتاج الى توقيف من الشارع بل يعرف بمجرد العقل فهو كونه موديا للصلاة او تاركا لها سواء بسواء فلا يكون حصوله في نفسه ولا حكمنا به بالشرع فلا يكون من حكم الشرع في شيء بل هو عقلي مجرد اه على ان التقييد بذلك لان الدليل الذي اورده في المتن يخص العبادات لا لان يحترز عن الصحة في المعاملات فانها ليست عقلية ثم حكم باختلال كلام الشيخ ابن الحاجب حيث اطلق

الصحة والبطلان اولا وخص التفسير بالعبادات وعلى هذا المنهج في القول بان الصحة والبطلان مطلقا في العبادات والمعاملات من الاحكام العقليةدرج المحقق الاصفهاني في شرح مختصر الشيخ ابن الحاجب وذلك انه بعد ما وجه كلام مصنفه في ان الصحة والبطلان في العبادات من الاحكام العقلية اخذا من الدليل بما حاصله ان العبادة اذا اشتملت على اركانها وشرائطها حكم العقل بصحتها بكل من التفسيرين للصحة سواء حكم الشرع بها اولم يحكم قال واما الصحة في المعاملات فلم يتعرض المص لها ويمكن ان يقال انها ايضا امر عقلي لان الصحة في المعاملات كون الشيء بحيث يترتب عليه اثره واذا كان الشيء مشتملا على الاسباب والشرائط وارتفاع الموانع حكم العقل بترتب اثره عليه سواء حكم الشرع بها اولم يحكم اه وكان ميل المص الى هذا حيث عدهما من اوصاف العبادات والمعاملات ولم يرجعهما الى الاحكام التكليفية ولم يعدهما من الاحكام الوضعية فيما سياتي في الفصل بعد هذا بل انما عد الاسباب والشروط والموانع والتقديرات هذا وما سبق من توجيه كون الصحة والبطلان مطلقا في العبادت والمعاملات من الاحكام العقلية يخالفه كلام غير واحد حيث قيدوا القول بكونهما من الاحكام العقلية بالعبادات واما في المعاملات فانهما من الاحكام الشرعية الوضعية وممن صرح بهذا العلامة الابهري في حواشيه على العضد وحمل تقييد العضد بالعبادات على الاحتراز من المعاملات فانهما فيهما من الاحكام الشرعية الوضعية ورد على السعد في قوله ان التقييد بذلك الدليل يخص العبادات وتبعه في جميع ذلك المحقق ميرجان في حواشيه على العضد ولفظ الثاني انما قيد بقوله في العبادات لان الصحة والبطلان في المعاملات لا يشك في كونهما من جملة احكام الوضع اذ لا يستراب في ان كون عقود المعاملات مستتبعة لثمراتها المطلوبة منها يتوقف على توقيف من الشارع بخلافهما في العبادات وذلك لان كون التلفظ بصيغة بعت بحيث يترتب عليه اباحة الانتفاع انما هو بتوقيف منه تعالى فكان من جملة خطاب الوضع ولذلك اقتصر المص في تفسيرها في العبادات اذ غرضه ان ينكر كونها من خطاب الوضع والانكار

لا يتاتى اذا كان في المعاملات فما قاله السعد في حواشيه من ان وجه التقييد لان الدليل الذي ذكره في المتن يخصه ليس على ما ينبغي اه وعلى تقييد كلام الشيخ ابن الحاجب في القول بكون الصحة والبطلان من الاحكام العقلية بالعبادات درج الشارحان العلامة القطب الشيزازي والعلامة الطوسي ولفظ الاول واستبعد المص يعني ابن الحاجب كون الصحة والبطلان يعني في العبادات من الاحكام الشرعية ولذلك قال في المنتهى انها امر عقلي وانما كان امرا عقليا لان العبادة كالصلاة مثلا اذا اشتملت على شرائطها حكم العقل بصحتها بكل واحد من التفسيرين سواء حكم بها الشرع ام لا الخ كلامه وقد تبع الشيخ ابن الحاجب في هذا فحول منهم المحقق اللقاني والنحرير الشيخ سيدي محمد السنوسي في شرح الصغرى حيث قال واما الوضع فهو عبارة عن نصب الشارع سببا او شرطا او مانعا لما ذكر من الاحكام الخمسة فاقتصر تبعا لابن الحاجب على السبب وما ذكر معه ولم يذكر الصحة والفساد على ما هو الصواب ولم يهتد الى ذلك بعض حواشيه فقال حقه ان يزيد الصحة والفساد تبعا للسبكي اه وممن درج على هذا واوضحه بافصح قول العلامة المحقق الشيخ سيدي احمد بن المبارك في رسالته في تحقيق مسالة القبول ونص كلامه وان اشتمل على بعض طول وذلك انه بعدما اورد كلام الشيخ ابن الحاجب في المنتهى قال في توجيهه (قلت) هذا هو الصواب فان الحكم الشرعي هو الذي لا تهتدي اليه العقول حتى لو لم يجىء به الشرع لم يحكم به العقل كجعل الزوال سبباً في الوجوب والطهارة شرطا في الصحة والحيض مانعا من الفعل فان هذه الامور من الاحكام الوضعية لا تهتدي اليه العقول مثل سائر الاحكام التكليفية من وجوب وندب وحرمة واباحة وكراهة واما الصحة فانها ليست بهذه المثابة فانها عبارة عن موافقة ما اتى به المكلف لما امر به الشارع ولا شك ان الموافقة المذكورة مدركة بالمشاهدة فان الشارع اذا امر باربع ركعات واتى المكلف باربع فقد وافق والعقل يهتدي الى موافقته ولا يحتاج الى توقيف من الشرع كما انه اذا اتى بثلاث ركعات فقد خالف والعقل يهتدي الى مخالفته فخرج من هذا ان الحكم الشرعي لا يهتدي اليه العقل والصحة والفساد

يهتدي اليهما فليسا من الاحكام الشرعية وايضا لوكانا شرعيين لوردت نصوص الشرع بهما حتى ترد بان صلاة زيد الموافقة صحيحة وصلاة عمرو الموافقة صحيحة وهكذا وبان صلاة خالد المخالفة فاسدة وهكذا ولاخفاء في خلو الشرع من هذه النصوص بخلاف الاحكام الوضعية الثلاثة فان السببية في الزوال مثلا اشار اليها بقوله تعالى اقم الصلاة لدلوك الشمس اي لميلها وهو زوالها والشرطية في الطهارة اشار اليها في الحديث بقوله لاصلاة الا بطهور والمانعية في الحيض اشار اليها في الحديث بقوله دعي الصلاة ايام اقرائك الى غير ذلك من النصوص الواردة بهذه المعاني وايضا فالحكم الشرعي لا يكون الا في الجائزات التي يصح وجودها وعدمها ولا يكون في واجب ولا مستحيل ولا شك ان الموافقة بين الاربع الماتى بها والاربع المطلوبة واجبة عقلا يستحيل خلافها حتى لو ورد نص بان الاربعة مخالفة للاربع لحكمنا بوضعه وتكذيب ناقله لان الشرع لا ياتي بالمستحيلات واذا كانت الموافقة المذكورة واجبةوضدها مستحيلا كانت من الاحكام العقلية كسائر الواجبات والمستحيلات وانتفى ان تكون من الاحكام الشرعية الراجعة الى وقوع الجائزات وذلك ظاهر لاخفاء به اه فتحصل من مجموع ما سبق ان الاقوال في الصحة والبطلان اربعة (الاول) انهما راجعان الى الاحكام الخمسة (الثاني) انهما من الاحكام الشرعية الوضعية (الثالث) انهما مطلقا في العبادات والمعاملات من الاحكام العقلية (الرابع) التفصيل بين العبادات والمعاملات ففي العبادات هما من الاحكام العقلية وفي المعاملات هما من الاحكام الشرعية الوضعية. والذي يميل اليه النظر الصحيح في هاته القضية . هو القول بالاطلاق في كون الصحة والبطلان من الاحكام العقلية (قوله وكذا جميع العقود الفاسدة الخ) واما الصحة فيهما فهي امر بسببه تترتب اثار العقود لما شرع ذلك العقد له كاباحة الانتفاع بالبيع والاستمتاع في النكاح ونحوه وفسادها هو خلل يوجب عدم ترتب الاثار كعدم الانتفاع بالمبيع والاستمتاع بالنكاح الا ان تلحق بها عوارض على اصولنا وستسمع شرحها في الشرح وقد اشار ابن عاصم في مهيع الاصول الى تفسيري الفساد في العبادات والمعاملات بقوله

القضاء كان البطلان ما امكن ان يترتب فيه القضاء وآثار العقودهي التمكن من البيع والهبة والا كل والوقف وغيد ذلك واما العوارض التي تلحق بها على اصولنا فذلك ان النهي يدل على الفساد عندنا وعند الشافعية وعلى الصحة عند الحنفية فطرد الحنفية اصلهم وقالوا اذا اشترى امة شراء فاسدا جاز له وطوءها وكذلك جميع العقود الفاسدة . وطرد الشافعية اصلهم فقالوا يحرم عليه الانتفاع مطلقا

ويدخل الفساد في العبادة   فيقتضي دخوله الاعادة
وهو متى يدخل في العقود   فحكمها الاخلال بالمقصود

(قوله ونحن خالفنا الخ) اي ونحن خالفنا اصلنا في ان النهي يقتضي الفساد القاضي بحرمة الانتفاع حيث قلنا انه يفيد شبهة الملك والداعي الى مخالفة اصلنا هو مراعاة الخلاف الذي هو احد الاصول الذي انبنى عليها مذهب مالك كما سنذكره (قوله وراعينا الخلاف الخ) اي وراعينا دليل المخالف فهذا هو مراعاة الخلاف كما وقع تفسيره بذلك للعلامة ابي اسحاق الشاطبي في ضمن جواب له لما سئل عن مراعات قول ضعيف او رواية ضعيفة هل يجوز للمقلد فأجاب مراعاة الاقوال الضعيفة او غيرها شان المجتهدين من الفقهاء اذ مراعاة الخلاف معناها مراعاة دليل المخالف حسبما فسره لنا بعض شيوخنا المغاربة ومراعاة الدليل او عدم مراعاته ليس الينا معاشر المقلدين فحسبنا فهم اقوال العلماء والفتوى بالمشهور منها وليتنا ننجو مع ذلك راسا براس لا لنا ولا علينا اه بلفظه والمذكور لغيره في بيان مراعاة الخلاف هو اعمال دليل الخصم في لازم مدلوله الذي اعمل في نقيضه دليل آخر واعلم ان مراعاة الخلاف احد الادلة السبعة عشر التي بني عليها الامام مالك مذهبه فقد ذكر الفقيه المحقق ابن راشد عن شيخه ابي محمد صالح انه قال الادلة التي بنى عليها الامام مالك مذهبه ستة عشر نص الكتاب وظاهر الكتاب وهو العموم ودليل الكتاب وهو مفهوم المخالفة ودليل الكتاب وهو باب احرى وتنبيه الكتاب وهو التنبيه على العلة كقوله تعالى فانه رجس اوفسق ومن السنة ايضا مثل هذه الخمسة فهذه عشرة والحادي عشر الاجماع والثاني عشر الاستصحاب والثالث عشر عمل اهل المدينة والرابع عشر قول الصحابي والخامس عشر الاستحسان والسادس عشر الحكم بالذرائع واختلف قوله في السابع عشر وهو مراعاة الخلاف فمرة يراعيه ومرة لا يراعيه اه من شرح التسولي على التحفة (قوله يفيد شبهة الملك الخ) تفصيل المسالة ما قاله المحقق المنجور في شرحه لقواعد الزقاق المسمى بالمنهج المنتخب عند قول الناظم : هل ذو فساد ينقل • شبهة ملك ان عليه اجمعا • وبعضهم اطلاقه قد سمعا • ونص ما قاله في الشرح اي هل ينقل

وان بيع الف بيع وجب نقض الجميع ونحن خالفنا اصلنا وراعينا الخلاف في المسئلة وقلنا ان البيع الفاسد يفيد شبهة الملك فيما يقبل الملك فاذا لحقه احد اربعة اشياء تقرر الملك بالقيمة وهي حوالة الاسواق وتلف العين• ونقصانها وتعلق حق الغير بها على تفصيل

بيع ذو فساد شبهة الملك ان اجمع عليه ام لا وبعض العلماء كالامام ابن عرفة اطلق في البيع الفاسد ولم يقيده بالمجمع على فساده وعلى هذا الخلاف الفوت بالتغيير وذهاب العين وعدمه ابن القاسم يفوت سحنون لا يفوت ابن مسلمة الفسخ بعد الفوات استحسان وعلى عدم الفوت فالقيمة مع ذهاب العين من باب الغرامات ويكون البائع مخيرا اذا تغير تغيرا خرج به عن المقصود بين ان ياخذه كذلك او يغرمه فيكون من باب الغرامات ايضا وكلام الناظم يشعر بالاتفاق على عدم نقل الفاسد حقيقة الملك لعقده لقولها في الهبة عتق العبد من بائعه بيعا فاسدا قبل فوته لازم ومقتضى قول المازري عن اشهب لغو نقله حقيقة الملك فتحصل في البيع الفاسد اربعة اقوال ينقل شبهة الملك لا ينقل ثالثها في المختلف فيه دون المجمع عليه ورابعها ينقل حقيقة الملك اه وقال القاضي ابو عبدالله المقري في قواعده قاعدة البيع المجمع على فساده هل ينقل شبهة الملك لقصد المتبايعين ام لا لكونه على خلاف الشرع اختلفوا فيه وعليه الخلاف هل يفوت بالتغيير وفوات العين ام لا ومنهم من يحكي هذا الخلاف في البيع الفاسد مطلقا ولا يصح في بعض المختلف فيه وقد عرفت ان القصد المخالف للشرع هل يصح اعتباره بوجه ما ام يجب الغاءوه مطلقا قولان وهي قاعدة اخرى اه كلامه

تتمة في ذكر معنى تطلق عليه الصحة والبطلان . ذكره
بعض المحققين من ائمة هذا الشان

ذكر العلامة ابو اسحاق الشاطبي في الموافقات ان الصحة والبطلان يطلقان باطلاق آخر عند ارباب التخلق كالغزالي وغيره وهو مما يحافظ عليه السلف المتقدمون فيراد بالصحة ما يترتب عليه آثار العمل في الاخرة كترتيب الثواب ويراد بالبطلان عدم ترتب آثار العمل في الاخرة وهو الثواب فيقال هذا عمل صحيح بمعنى يرجى به الثواب في الاخرة وفاسد بمعنى لا يرجى به الثواب في الاخرة مثال الصحة بهذا المعنى في العبادات فهو ظاهر وفي العادات يكون فيما نوى به امتثال امر الشارع وقصد به مقتضى الامر والنهي وكذلك في المخيرات اذا عمل بها من حيث ان الشارع خيره لا من حيث قصد مجرد حظه في الانتفاع

غافلا عن اصل التشريع فهذا ايضا يسمى عملا صحيحا بهذا المعنى ومثال البطلان بهذا المعنى في العبادات المتصدق بالصدقة يتبعها بالمن والاذى وقد قال الله تعلى ياايها الذين ءامنوا لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى ومثاله في العادات الاعمال التي يكون الحامل عليها مجرد الهوى والشهوة من غير التفات الى خطاب الشارع فيها كالاكل والشرب والنوم واشبهها والعقود المنعقدة بالهوى ولاكنها وافقت الامر والاذن الشرعي بحكم الاتفاق لا بالقصد الى ذلك فهي اعمال مقررة شرعا لموافقتها للامر وللاذن لما يترتب عليها من المصلحة في الدنيا فروعي فيهما هذا المقدار من حيث وافقت قصد الشارع فيه وتبقى جهة قصد الامتثال مفقوده فيكون ما يترتب عليها في الاخرة مفقودا ايضا لان الاعمال بالنيات والحاصل ان هذه الاعمال التي كان الباعث عليها الهوى المجرد ان وافقت قصد الشارع بقيت ببقاء حياة العامل فاذا خرج من الدنيا فنيت بفناء الدنيا وبطلت ما عندكم ينفد وما عند الله باق من كان يريد حرث الاخرة نزد له في حرثه ومن كان يريد حرث الدنيا نوته منها وماله في الاخرة من نصيب اذهبتم طيباتكم في حياتكم الدنيا واستمتعتم بها وما اشبه ذلك مما هو نص او ظاهر او فيه اشارة الى هذا المعنى فمن هنا اخذ من تقدم بالحزم في الاعمال العادية أن يضيفوا لها قصدا يجدون به اعمالهم في الاخرة وانظر في الاحياء وغيره والله اعلم اه محل الحاجة من كلامه

مبحث الكلام على الاجزاء وهو خامس اوصاف العبادات

(قوله الخامس الاجزاء الخ) كلام المص رحمه الله دال على ان الاجزاء من اوصاف العبادة لا من ثمرات الصحة وزعم العراقي والزركشي وغيرهما انه من ثمرات الصحة وحملا على ذلك عبارة ابن السبكي وهي وبصحة العقد ترتب اثره والعبادة اجزاوءها اي كفايتها في سقوط التعبد وقيل اسقاط القضاء وقال الجلال المحلي الصحة منشا الاجزاء على القول الراجح فيها من أنها ما وافق الامر ومرادفة له على القول المرجوح فيهما وهو اسقاط القضاء (قوله والجواب ان العقود توصف بالصحة الخ) فالاجزاء لا يكون الا في العبادة

في ذلك في كتب الفروع فهذه هي العوارض (الخامس الاجزاء وهو كون الفعل كافيا في الخروج عن عهدة التكليف وقيل ما اسقط القضاء) الاجزاء شديد الالتباس بالصحة فان الصلاة الصحيحة مجزئة وقولنا الكافي في الخروج عن العهدة هو معنى قولنا في الصحة هي موافقة الامر وقولنا هنا ما اسقط القضاء هو مذهب الفقهاء في الصحة فيلزم ان تكونا مسالة واحدة فلم عملوها مسالتين والجواب ان العقود توصف

بخلاف الصحة فانها تكون في العبادة والعقود وهذا هو الماخوذ من عبارة ابن السبكي السابقة كما صرح بذلك الزركشي والجلال المحلي (**قوله وانما يوصف بالاجزاء ما هو واجب الخ**) بعد اتفاق الاصوليين على ان الصحة يوصف بها كل مطلوب اختلفوا في الاجزاء هل يعم كل مطلوب من واجب ومندوب وعليه فالاجزاء والصحة مترادفان في هذا او مختص بالواجب فلا يوصف به المندوب وعليه فالصحة اعم على قولين والثاني نصره المصن وتبعه الاصفهاني في شرح المحصول وابن عاصم في مهيع الاصول حيث يقول

وهي من الاجزاء عندهم اعم   اذ هو وصف في الوجوب ملتزم

واستبعده تقي الدين السبكي في شرح المنهاج وقال ان كلام الفقهاء يقتضي ان المندوب يوصف بالاجزاء كالفرض ولهذا رجح ولده الجلال السبكي في جمع الجوامع القول بان الاجزاء يعم كل مطلوب حيث صدر به وقال ويختص الاجزاء بالمطلوب وقيل بالواجب ونظر الزركشي فيما نقله تقي الدين عن الفقهاء بما احتج به اصحاب الشافعي من ايجاب الفاتحة من رواية الدارقطني لا تجزيء صلاة لا يقرا فيها بام القرءان وقالوا انه ادل على الوجوب من رواية الصحيحين لا صلاة الا بفاتحة الكتاب ولولا اختصاص الاجزاء بالواجب عندهم لم يكن ادل وكذلك احتجوا على ايجاب الاستنجاء بحديث اذا ذهب احدهم الى الغائط فليذهب معه بثلاثة احجار فانها تجزي عنه قالوا والاجزاء لا يكون الا عن واجب اه وعلى هذا الخلاف يجري اختلاف العلماء في قوله صلى الله عليه وسلم اذبحها ولن تجزيء احدا بعدك هل يدل على وجوب الاضحية ام لا ومن استعماله في الواجب اتفاقا حديث الدارقطني وغيره لا تجزيء صلاة لا يقرا فيها الرجل بام القرءان (**قوله فحينئذ فالصحة اعم الخ**) اي حين اذ تبين لنا ان الاجزاء يختص بالعبادات والصحة تكون في العبادات والمعاملات وانه يختص بالواجب والصحة تكون في الواجب والمندوب فالصحة اعم منه وقال المص في شرح المحصول ويمكن ان يقال ان كل واحد من الصحة والاجزاء اعم واخص من وجه لان المتيمم في الحضر يصلي ويعيد إذا وجد الماء عند الشافعي

بالصحة ولا توصف بالاجزاء وكذلك النوافل من العبادات توصف بالصحة دون الاجزاء وانما يوصف بالاجزاء ما هو واجب فلذلك استدل جماعة من العلماء على وجوب الاضحية بقوله عليه الصلاة والسلام لابي بردة بن نيار تجزيك ولا تجزي احدا من بعدك فحينئذ الصحة اعم من الاجزاء بكثير فهما حقيقتان متباينتان فامكن جعلهما مسالتين

وهو قول عندنا في المذهب وكذلك العادم للماء والتراب يصلي ويعيد على احد الاقوال عندنا والاولى صحيحة واعادة الثانية ليس لعدم الكمال بل لعدم الاجزاء ومعنى عدم الاجزاء ان الذمة لم تبرا بها فالصحة اعم لوجودها بدونه واما كون الاجزاء اعم فاستروحته من قوله صلى الله عليه وسلم لابي برده لا تجزي عن واحد بعدك لان زوال الطلب قد يكون بالفعل الموصوف بالاوصاف الواقعة في الامر وهو الصحة وقد يكون بدونها كالاكتفاء بالجذع المذكور في الاضحية اه ونظر في هذا الاسترواح المحقق حلولو في الضياء اللامع بان في الحديث اذبحها وقد وافق الامر فدل على انها صحيحة مجزئه اه

تتمة في فائدة لها تعلق بهذا الفصل مهمة

وهي تتحقق مسالة قبول الاعمال والخلاف في كونه قطعيا او ظنيا

قال المص في شرح المحصول لم يتعرض الاصوليون لذكر حقيقة القبول وان كان من اوصاف العبادة لانه امر مغيب عنا لا تدخله احكامنا وهم انما يذكرون ما تدخله احكامنا لضوابط عندنا معلومة او مظنونة اه ويوخذ من هذا الكلام مغايرة القبول للصحة لان الصحة تدخلها احكامنا وهوءلاء تدخله احكامنا وقد حقق المص في فروقه في الفرق الخامس والستين ان الصحة غير القبول واستدل على ذلك بادلة ستة ونص كلامه بعد كلام غير ان هاهنا قاعدة وهي ان القبول غير الاجزاء وغير الفعل الصحيح فالمجزي من الافعال هو ما اجتمعت شرائطه واركانه وانتفت موانعه فهذا يبريء الذمة من غير خلاف ويكون فاعله مطيعا فهذا امر لازم مجمع عليه واما الثواب عليه وهو القبول فالمحققون على عدم لزومه وان الله تعلى قد يبري الذمة بالفعل ولا يثيب عليه في بعض الصور وهذا هو معنى القبول ويدل على ذلك امور نقتصر لك على ذكر بعضها منها قوله تعلى حكاية عن ابراهيم عليه السلام واسماعيل عليه السلام واذ يرفع ابراهيم القواعد من البيت واسماعيل ربنا تقبل منا انك انت السميع العليم فسوءالهما القبول في فعلهما مع انهما صلوات الله عليهما لا يفعلان الا فعلا صحيحا يدل على ان القبول غير لازم في الفعل الصحيح ولاجل ذلك دعوا به لانفسهما ومنها قوله عليه الصلاة والسلام في الاضحية لما ذبحها اللهم تقبل من محمد

وقولهم الاجزاء ما اسقط القضاء غير متجه من جهة ان الذي يسقط القضاء هو المجزيء لا الاجزاء فالاولى لصاحب هذا المذهب ان يقول هو كون الفعل مسقطا للقضاء فيجعله صفة في الفعل لا نفس الفعل وحكى الامام فخر الدين انه قيل انه سقوط القضاء فيجعله صاحب هذا المذهب نفس السقوط فيلزمه حيث وجد سقوط القضاء يوجد الاجزاء وليس كذلك بل من مات في وسط الوقت ولم يصل او صلى صلاة فاسدة فانه وجد في حقه سقوط القضاء ولم يوجد الاجزاء فان القضاء انما يتوجه بعد خروج الوقت وبقاء اهلية التكليف والميت ليس اهلا للتكليف ولانا نعلل سقوط القضاء بالاجزاء والعلة مغايرة للمعلوم فلا يكون الاجزاء نفس سقوط

وءال محمد فسال عليه الصلاة والسلام القبول مع ان فعله في الاضحية كان على وفق الشريعة فدل ذلك على ان القبول وراء براءة الذمة والاجزاء والا لما ساله عليه السلام فان سوءال تحصيل الحاصل لا يجوز ومنها انه لم يزل صلحاء الامة وخيارها يسالون الله تعلى القبول في العمل ولو كان ذلك طلبا للصحة والاجزاء لكان ذلك الدعاء انما يحسن قبل الشروع في العمل فيسال الله تعلى تيسير الاركان والشرائط وانتفاء الموانع اما بعد الجزم بوقوعها فلا يحسن ذلك فدلت هذه الوجوه على ان القبول غير الاجزاء وغير الصحة وانه الثواب اه (قلت) واذا كان مغائرا للاجزاء والصحة افلا يجزم به كما جزم بهما ومما يدل على مغايرة القبول لهما زيادة على ما ذكره المص في فروقه ما في سنن ابي داوود والترمذي وابن ماجه عن ابن عباس رضي الله عنهما قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يدعو ويقول ربي اعني وتقبل توبتي واجب دعوتي ولم يزل صلى الله عليه وسلم يزجر المسافرين الى القطع فرد على ام الملا الانصارية رضي الله عنها قولها في عثمان ابن مظعون رضي الله عنه حين توفي شهادتي عليك ابا السائب وهي كنية عثمان ابن مظعون لقد اكرمك الله فقال لها النبي صلى الله عليه وسلم وما يدريك ان الله اكرمه فوالله وانا رسول الله ما ادري ما يفعل به كذا في رواية غير واحد عن عقيل عن ابن شهاب بلفظ ضمير الغيبة ثم قال صلى الله عليه وسلم واني لارجوا له الخير الحديث اخرجه البخاري وغيره وفي صحيح مسلم عن عائشة رضي الله عنها انه توفي صبي من الانصار فقالت عائشة رضي الله عنها طوبى له لم يعمل سوءا او يدركه فقال لها النبي صلى الله عليه وسلم او غير ذلك ياعائشة ان الله خلق للجنة اهلا الحديث قال ابن حجر قال النووي نهاها عن المسارعة الى القطع من غير ان يكون عندها دليل فهذا وغيره مما يطول علينا ذكره مما يحقق ما قاله المص من ان القبول امر مغيب عنا لا تدخله احكامنا فهو داخل في باب الرجا لا في باب القطع ولما كانت الصحة من احكامنا امكن لنا القطع بها وهذا هو الحق الحقيق بالقبول • الذي تقتضيه قواعد المعقول والمنقول • واعتمدته المحققون الفحول • ونازع المحقق ابن الشاط المص في حواشي الفروق بما ليس بظاهر • ومعتمده في نزاعه الظواهر الكثيرة في الوعد وزع ان من تتبعها حصل

له القطع بالقبول · وهو كلام غير مقبول · لانه ان اراد في سائر الاعمال من سائر الاشخاص خالف العقيدة السنية · في العمومات الوعدية والوعيدية · فان العقيدة ان عمومات الوعد مراد بها الخصوص كعمومات الوعيد واذا كان كل من تلك العمومات مرادا به الخصوص انتفى القطع بالقبول في سائر الاعمال والاشخاص وانتفى ان تكون دلالة كل عام على افراده منها قطعا حتى عند الحنفية الذين يقولون ان دلالة العام على افراده قطعية فانهم قيدوه بما اذا لم يظهر تخصيص فاذا ظهر ثبت الظن وانتفى القطع وممن صرح بان عمومات الوعد كالوعيد مراد بها الخصوص الشيخ ابو عبدالله اليستيثني رحمه الله تعالى في الجزء الذي الفه في مسالة استحالة الخلاف في الوعيد فقال ما نصه وقال ابن عطية عند قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به بعد ان ذكر مذهب المعتزلة والمرجئة ما نصه وقال اهل السنة والحق ان آيات الوعد ظاهرها العموم وآيات الوعيد ظاهرها العموم الى ان قال فلابد ان تقول ان آيات الوعد لفظها لفظ العموم والمراد بها الخصوص في الموءمن المحسن وفي التائب وفيما سبق في علم الله العفو عنه دون من شاء تعذيبه من العصاة وان آيات الوعيد لفظها والمراد بها الخصوص فيمن كفر وفيمن سبق في علم الله ان يعذبه من العصاة اه وقال الشيخ عمر ابن خليل في كتاب البيان والتحرير في شرح ارجوزة ابي العباس الضرير واعلم ان الوعيد الذي في القرآن انما يتناول على قول الجمهور بعض الفساق دون بعض لانه ليس كل الخلق معاقبين وكذلك كل وعد بانعام انما يتناول بعض الناس دون بعض والوعد والوعيد على قول اهل الحق خبر ان من الله تعالى على اثابة الطائع وعقاب العاصي فعموماتها مراد بها الخصوص والعمومات في اللسان قابلة للتخصيص بالدليل الا ما قضى الدليل بنفي قبوله للتخصيص نحو والله بكل شيء عليم اه فهذه نصوص قاطعة في ان عمومات الوعد ظنية ظاهرة لا قطعية فلا يحصل القطع من تتبعها وان اراد في طائفة مبهمة واعمال مخصوصة انتفى القطع في كل فرد فرد وصح ما قاله المص رحمه الله وبالجملة فالظواهر الكثيرة ان سلمت انها تفيد القطع فانما تفيد في طائفة مبهمة واعمال مخصوصة ولا يلزم من القطع لهذه الطائفة القطع لكل فرد

فرد الذي هو مراد ابن الشاط فالصواب مع المص لكن ما اشترطه في القبول بعد من التقوى حيث قال ان شرط القبول هو التقوى وليس المراد بها تقوى الشرك بل المراد بها اجتناب المنهيات وامتثال المامورات حتى يكون ذلك هو الغالب على الشخص ولا يلزم ح من حصول هذا الشرط حصول القبول لانه لا يلزم من وجود الشرط وجود المشروط اه غير مسلم عند المحققين لانه يقتضي ان لايضع قبولا اصلا لمن غلبت عليه المعاصي واستوت حاله في الطاعة والعصيان لما علم انه يلزم من عدم الشرط الذي هو التقوى الموصوفة عدم المشروط الذي هو القبول وذلك باطل لا دليل عليه في النقل والعقل فالصواب ان الفعل اذا صح كان عرضة للقبول لمتهيئا له ثم الاختيار له تعالى في ذلك فان القبول بيده لا بيد غيره ثم سواء كان ذلك الفعل الصحيح صدر ممن غلبت عليه الطاعة او ممن غلبت عليه المعصية او ممن استوت حالته (فان قلت) من قال بالقطع بقبول العمل المستوفي بنى قوله على ترادف الصحة والقبول وبهذا صرح الشيخ سيدي محمد المسناوي حيث قال ان القبول قطعي وعلله بانه عين الصحة وترادف الصحة والقبول اخذه ايضا الشيخ حلولو من عبارة تقي الدين في شرح العمدة حيث يقول القواعد الشرعية تقتضي ان العبادة اذا اتي بها مطابقة للامر كانت سبب الثواب والدرجات (قلت) هذا بناء على غير اساس مستقيم اذ كيف يصح ادعاء اتحاد الصحة التي هي كما سبق تحريره عند اهل التحقيق من الاحكام العقلية المحسوسة لانها موافقة الفعل لامر الشرع فهي مدركة بالحس والقبول الذي هو امر جعلي مغيب عنا وكيف يصح ايضا ادعاء القطع بالقبول والقطع هو اليقين وهو كما فسره حجة الاسلام تيقن النفس بالشيء بحيث تقطع به وتقطع قطعا ثانيا بان يقينها لا يمكن فيه سهو ولا غلط ولا التباس فلا تجوز الغلط في يقينها الثاني بان تكون مطمئنة آمنة من الخطا بحيث لو حكى لها عن نبي من الانبياء انه اقام معجزة وادعى ما يناقض ما تيقنته فلا تتوقف في تكذيب الناقل بل تقطع بانه كاذب او تقطع بان القائل ليس بنبي وبالجملة فلا يوءثر هذا في تشكيكها بل تضحك من قائله وناقله فان خطر بباله امكان ان يكون الله تعالى قد اطلع نبيا على سريرة انكشف له بها نقيض اعتقادها فليس

اعتقادها يقينا مثاله قولنا الثلاثة اقل من الستة ونظائره واذا كان هذا هو معنى اليقين فهو غير موجود في المسالة وانما الموجود فيها الظن وهو ان يكون للنفس سكون الى الشيء والى التصديق به سواء اشعرت بنقيضه او لم تشعر به لكنها ان شعرت به لم تنفر عنه ومن قال بالقطع في المسالة فانما يقوله بلسانه واذا اردت استقصاء النظر في هاته المسالة والتفصيل ٠وزيادةالاستكشاف على الوجه الجميل ٠فعليك برسالة العالم المقق ٠والنحريرالمدقق سيدي احمدبن المبارك في تحقيق مسالة القبول ٠فقدتبحر فيها وحقق ان قبول العمل ظني لا قطعي وجلب على ذلك كل نص كفيل ٠يذعن له كل عالم جليل ٠ وقد نقلنالك حاصل ما اقتطفناه من ثمار غروسها الطيبة الجناء رحم الله جامعها وعامله الله تعالى بالمنى

الكلام على الفصل الخامس عشر فيما تتوقف عليه الاحكام

(قوله الفصل الخامس عشر فيما تتوقف عليه الاحكام الخ) قد اختلف اهل الاصول في خطاب الوضع هل هو غير داخل تحت الحكم او هو داخل وعلى الاول درج جماعة منهم الجلال السبكي فيجمع الجوامع والمحقق الابياري وخرج كلام الاصوليين في عدهم من الاحكام وضع الاسباب والشروط على المجاز حيث قال ان قيل قد عد الاصوليون من الاحكام وضع الاسباب والشروط وليست متعلقة بما يصح ان يكون فعلا للمكلف كزوال الشمس وغيره قلنا هذا متجوز به لان الاحكام ترتبط بما يصح ان يكون فعلا للمكلف عند حصول هاته الشروط فسمي نصبها حكما من جهة ثبوت الاحكام عندها اه وعلى الثاني درج جماعة منهم الامام في المحصول والشيخ ابن الحاجب في مختصره.والشهاب المص ثم اختلف هوءلاء فقيل انه داخل تحت الحكم التكليفي ويرجع الوضع الى الاقتضاء والتخيير بان يريد بالاقتضاء والتخيير في تعريف الحكم اعم من الصريح والضمني وخطاب الوضع من الضمني وكيفية هذا الارجاع قد تقدم لنا نقلها عن السيد في الكلام على جواب الايراد الخامس على تعريف الحكم في الفصل الثالث عشر فارجع اليه وقيل انه قسم آخر غير الاقتضاء والتخيير وعلى هذا درج الشيخ ابن الحاجب والمص فقد صرح في شرح المحصول بذلك حيث قال في تمهيد الرد على الامام فيما ذهب اليه

القضاء (الفصل الخامس عشر فيما تتوقف عليه الاحكام وهي ثلاثة السبب والشروط وانتفاء المانع فان الله تعالى شرع الاحكام وشرعلها اسبابا وشروطا وموانع وورد خطابه على قسمين خطاب تكليف يشترط فيه علم المكلف وقدرته وغير ذلك كالعبادات وخطاب وضع لا يشترط فيه شيء منذلك وهو الخطاب بكثير من الاسباب والشروط والموانع وليس ذلك عاما فيها فلذلك توجب الضمان على المجانين والغافلين بسبب الاتلاف لكونه من باب الوضع الذي معناه ان الله تبارك وتعالى قال اذا وقع هذا في الوجود فاعلموا اني حكمت بكذا ومن ذلك الطلاق بالاضرار والاعسار والتوريث بالانساب وقد يشترط في السبب العلم كايجاب الزنا للحد والقتل للقصاص) لا يوجد متوقف عليه وهو كمال ما يتوقف عليه الا احد هذه الثلاثة في العقليات والشرعيات والعاديات وقولي وهو كمال ما يتوقف عليه احتراز من جزء السبب وجزء الشرط فان جزء السبب يتوقف عليه وكذلك جزء الشرط بخلاف جزء المانع لا يتوقف على انتفائه بل يكفي انتفاء تلك الحقيقة ويكفي في انتفائها انتفاء جزء من اجزائها اذ لو كان الجزء ايضا مانعا لكان ذلك موانع لا مانعا

وتقريره ان خطاب الشارع قسمان خطاب تكليف او اذن يشترط فيه علم المكلف وقدرته وهو الاحكام المتعلقة بالاقتضاء والتخيير فلابد من علم المكلف بما طلب منه او اذن له فيه ولابد من كونه مقدورا له فالنازل من الشاهق قهرا لا يومر بالنزول ولا يباح له بل لا تتعلق به هذه الاحكام ويكون في هذه كالنائم والمجنون وخطاب وضع وهو نصب الاسباب والشروط والموانع والتقديرات فهذا القسم من الخطاب الذي هو خطاب الوضع الاربعة لا يشترط فيه قدرة المكلف ولا علمه ثم قال اذا تقرر هذا ظهر ان خطاب الوضع احكام لانه امر قدره الشارع لا يعلم الا من قبله وليس من باب الاخبارات بل انشاءات كالتكاليف وتقريره انه ربط بين الحكم التكليفي وغيره من الاسباب والشروط والموانع والتقديرات وان ذلك الربط غير علمنا بالثبوت عند حدوث الاسباب ونحوها كما قاله الامام حيث فسر نصب الاسباب بعلمنا بالثبوت وهو كتفسير السرقة بالقطع اي هو تفسير الشيء بما يترتب عليه وذلك لان خطاب الوضع هو نصب الاسباب مثلا فجعل الشارع الزوال سببا هو نصبه سببا واذا جعله سببا ترتب على هذا الجعل علمنا بوجوب الظهر عنده فهذا الجعل سابق على علمنا وعلمنا مترتب عليه فلا يصح تفسيره به وان ذلك الربط ايضا غير الحكم المرتبط فقول الامام انه لا معنى لهذه السببية الا الايجاب لا يصح لان الايجاب حقيقة معلومة وهو اعم من كونها مرتبطة بالزوال فالارتباط بالزوال امر زائد عليها والزائد على الشيء لا يكون نفسه وهذا الارتباط هو السببية وليس هو حقيقة الايجاب قطعا وقس على ذلك اه كلامه باختصار وصرح ايضا بادخال الوضع تحت الحكم في فروقه واضطرب كلامه في هذا الفصل كما قال الموضح فصدر كلامه في الترجمة يقتضي ان الاحكام متوقفة عليها لا انها حكم وهذا يساعده ما صرح به حجة الاسلام الغزالي في المستصفى في الفصل الاول في الاسباب من الفن الرابع فيما يظهر به الحكم وهو الذي يسمى سببا ويساعده ايضا ما سبق عن الابياري وما صرح به ايضا المحقق ابن عاصم في نظمه المسمى بمهيع الاصول حيث قال

القول فيما توقف الاحكام عليه وهو عندهم اقسام

وسميت الاحكام الخمسة خطاب تكليف توسعا في العبارة فان التكاليف من الكلفة والمشقة وذلك انما يتحقق في الواجب للكلفة في تركه والمحرم للكلفة في فعله وماعداها لا كلفة في فعله ولا في تركه لان الكلفة هي توقع العقوبة الربانية وهي لا توجد في غيرهما ولذلك تقول الصبي غير مكلف وان كان مندوبا للحج والصلاة على الاصح فغلب لفظ التكليف على الثلاثة الاخر تجوزا وتوسعا ويدل على اشتراط العلم في التكليف قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا » نفى التعذيب حتى يحصل العلم بالتبليغ للسامع وقوله تعالى رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل يدل على ان الحجة للخلق من جهة الجهل بعدم التبليغ ولقوله تعالى « لا يكلف الله نفسا الا وسعها » والتكليف مع عدم العلم تكليف بغير الوسع ولاجماع الامة على ان من وطىء امراة يظنها زوجته او شرب خمرا يظنها خلا لا يأثم لعدم العلم وكذلك العاجز غير مكلف اجماعا . ويشترط مع العلم والقدرة شروط اخر تختص بكل عبادة منها شروط كما يشترط في الصلاة البلوغ والزوال والاقامة في الجمعة والصوم ودوران الحول في الزكاة وهو كثير مبسوط في كتب الفقه ويسمى القسم الاخر خطاب وضع لانه شيء وضعه الله تعالى في شرائعه لا انه امر امر به عبادة ولا اناطة بافعالهم من حيث هو خطاب وضع فلا يشترط العلم ولا القدرة في اكثر خطاب الوضع نحو التوريث بالإنساب فان الانسان اذا مات له قريب دخلت التركة في ملكه وان لم يعلم ولا ذلك بقدرته حتى لو كان فيها رفيق يعتق عليه عتق وكذلك يطلق بالاعسار وان كان الزوج مجنونا غير عالم وعاجزا عن النفقة وكذلك يجب الضمان بالاتلاف وان لم يعلم المتلف ما اتلفه لكونه نايما او مجنونا ولا قدرة له على التحرز من ذلك وهو كثير في الشريعة .

وبعض الاسباب يشترط فيه العلم والقدرة وهو كل ما كان جناية كالزنا وشرب الخمر ونحوه مما هو سبب للعقوبة فان قواعد الشرع تقضي انه لا يعاقب من لم يقصد المفسدة ولم يشعر بها اذا وقعت بغير كسبه ولذلك اشترط في كل سبب هو جناية العلم والقدرة بخلاف المثل السابقة لانها ليست اسباب عقوبات فان الاتلاف وان كان جناية الا انه ليس بسبب عقوبة بل الغرامة جابرة لا زاجرة والعقوبة لا تكون

الشرط والمانع ثمت السبب وكل اعتباره مما وجب

وقوله وورود خطابه على قسمين يقتضي انه حكم في نفسه والتحقيق الاول وتسميته حكما مجازا اه (قوله فان التكليف من الكلفة الخ) اختلف في حقيقة التكليف فقيل هو الزام ما فيه كلفه والى هذا ذهب امام الحرمين وتبعه المص وهو الذي اختاره الجلال السبكي في جمع الجوامع حيث قال مفرعا على الاصح الذي اختاره من الخلاف في المندوب والمباح من كونهما غير مكلف بهما وفي كون المندوب مامورا به خلاف والاصح ليس مكلفا به وكذا المباح ومن ثم كان التكليف الزام ما فيه كلفه لا طلبه خلافا للقاضي اه وتفريعه الخلاف في تفسير التكليف على الخلاف في المندوب والمباح مع ان المعروف العكس فيه اشارة الى صحة تفريع كل واحدة من المسالتين على الاخرى فقد صرح السيد السمهودي بان بينهما تلازما فيصح تفريع كل منهما على الاخر وقيل حقيقة التكليف طلب ما فيه كلفه ونقله امام الحرمين في البرهان عن القاضي لكنه صرح في كتاب التلخيص من التقريب بانه الزام ما فيه كلفه قال الموضح فعلى الاول يختص التكليف بالواجب والتحريم وعلى الثاني يختص بماعدا الاباحة وعلى كلا القولين فاطلاقه على الجميع مجاز من باب اطلاق اسم الكل على البعض اه (قوله وبعض الاسباب يشترط فيه الخ) هذا استثناء من عموم اشتراط عدم العلم والقدرة في خطاب الوضع قال المص في فروقه في الفرق السادس والعشرين بين قاعدة خطاب التكليف وقاعدة خطاب الوضع بعد ما وصف الفرق بانه عظيم القدر جليل الخطر وبتحقيقه تنفرج امور عظيمة من الاشكالات وبعد ما حقق الفرق بين الخطاب التكليفي والخطاب الوضعي من اشتراط العلم والقدرة في الاول دون الثاني قال ويستثنى من عدم اشتراط العلم والقدرة في خطاب الوضع قاعدتان في الشريعة (القاعدة الاولى)

الاسباب التي هي اسباب للعقوبات وهي جنايات كالقتل للقصاص يشترط فيه القدرة والعلم والقصد فلاجل ذلك لا قصاص في قتل الخطا والزنا ايضا ولذلك لايجب الحد على المكره ولا على من لا يعلم ان الموطوءة اجنبية بل اذا اعتقد انها امراته سقط الحد لعدم العلم وكذلك من شرب خمرا يعتقد انها خل لاحد عليه لعدم العلم وقس على ذلك بقية الاسباب التي هي جنايات واسباب لعقوبات والسر في استثناء هذه القاعدة من خطاب الوضع ان رحمة صاحب الشريعة تابى عقوبة من لم يقصد الفساد ولا يسعى فيه بارادته وقدرته بل قلبه مشتمل على العفة والطاعة والانابة فمثل هذا لا يعاقبه صاحب الشرع رحمة ولطفا (القاعدة الثانية) التي استثنيت من خطاب الوضع فاشترط فيها العلم والقدرة وهي اسباب انتقال الاملاك كالبيع والهبة المصدقة والوصية والوقف والاجارة والقراض والمساقاة والمغارسة والجعالة وغير ذلك مما هو سبب انتقال الاملاك ممن باع وهو لا يعلم ان هذا اللفظ او هذا التصرف يوجب انتقال الملك لكونه عجميا او طاريا على بلاد الاسلام لا يلزمه بيع ذلك وكذلك جميع ما ذكر معه وكذلك من اكره على المبيع فباع بغير اختياره وقدرته الناشئة عن داعية الطبيعة لا يلزمه البيع وكذلك جميع ما ذكر معه وسر استثناء هذه القاعدة من قاعدة خطاب الوضع قوله عليه الصلاة والسلام لايحل مال امرئ مسلم الا عن طيب نفس منه ولا يحصل الرضا الا مع الشعور والارادة والمكنة من التصرفات فلاجل ذلك اشترط في هذه القاعدة العلم والارادة والقدرة اهـ كلامه وقال عليه المحقق ابو القاسم ابن الشاط التحقيق انه لااستثناء من قاعدة خطاب الوضع من عدم اشتراط العلم والقدرة واشتراطهما في القاعدتين لازدواج هاته الامور بخطاب التكليف فلحوق اشتراط العلم وما معه من جهة خطاب التكليف لامن جهة خطاب الوضع لانه يرتفع التكليف مع عدم تلك الاوصاف فيرتفع خطاب الوضع المترتب عليه وخطاب التكليف والوضع المزدوجين في القاعدة الاولى ظاهران وفي القاعدة الثانية اما خطاب الوضع فيها فظاهر واما خطاب التكليف فمن جهة اباحة تلك التصرفات لكن لم تبح تلك التصرفات الا مع العلم والاختيار والرشد فاذا وقعت عارية عن مصاحبة تلك الاوصاف المشترطة في

الا زاجرة ويستثنى مع اسباب العقوبات نوع آخر ليس منها وهو اسباب انتقال الاملاك في المنافع والاعيان والابضاع فانه يشترط في هذه الاسباب العلم والرضا لقوله عليه الصلاة والسلام لا يحل مال امرء مسلم الا عن طيب نفسه فكان ذلك اصلا في انتقال الاملاك في المنافع والاعيان والابضاع فيشترط

اباحة التصرف لم تترتب عليها مسبباتها من وجوه انتقال الاملاك والذي يوضح ذلك ان اشتراط العلم وما معه في خطاب التكليف منـاسب ومطرد واشتراط ذلك في خطاب الوضع غير مناسب ولا مطرد اما مناسبة الاشتراط في خطاب التكليف فانه يتعذر حصول المكلف به من المكلف مع عدم تلك الشروط فلا تقوم عليه الحجة عند ذلك واما اطراده فمتفق عليه واما عدم مناسبة الاشتراط في خطاب الوضع فانه ليس معناه الا ان الشارع ربط هذا الحكم بهذا الامر او بعدمه وذلك لا يستلزم تعذرا من المكلف من حيث انه ليس بلازم انيكون من فعله ولا من كسبه واما عدم اطراده فواضح كما في زوال الشمس مثلا وفي كل سبب ليس من فعل المكلف اه

مبحث في تعريف الذمة وبعض ما يتعلق بها

(قوله والذمة نفسها هي من جملة المقدرات الخ) اي فهي وصف اعتباري كالطهارة يعتبره العقل ويقدره لاحسي كالبياض والطول ولا عقلي حقيقي كالعلم والحلم وقد تعرض المص رحمه الله تعالى في الفرق الثالث والثمانين بعد المائة بين قاعدة الذمة وبين قاعدة اهلية المعاملة الى تعريف الـذمة فقـال الذمة معنى شرعي يقدر في المكلف قابل للالتزام واللزوم اي الالزام وهذا المعنى جعله الشرع مسبباً عن اشياء خاصة منها البلوغ ومنها الرشد ممن بلغ سفيها لاذمة له ومنها ترك الحجر كما في الفلس فمن اجتمعت له هاته الشروط رتب الشرع عليها تقدير معنى يقبل الزامه او روش الجنايات واجر الاجارات واثمان المعاملات ونحو ذلك من التصرفات ويقبل التزامه اذا التزم شيئا اختيارا من قبل نفسه وهذا المعنى المقدر هو الذي تقدر فيه الاجناس المسلم فيها واثمان المبيعات ومن لا يكون له هذا المعنى مقدرا في حقه لا ينعقد في حقه سلم ولا ثمن الى اجل ولا حوالة ولا حمالة ولا شيء من ذلك ثم قال الذمة يشترط فيها البلوغ من غير خلاف اعلمه ثم قال والذي يظهر لي ان الذمة من خطاب الوضع ترجع الى التقادير الشرعية وهو اعطاء المعدوم حكم الموجود الخ كلامه وحاصله ان الذمة من خطاب الوضع وهي خاصة بالمكلف فلا ذمة للمحجور عليه والصبي وقد تبع الشهاب المصنف العلامة ابن عاصم في تحفة الحكام حيث قال في باب السلم

العلم لانه شرط في الرضا فلذلك قلت : وليس عدم الاشتراط عاما في خطاب الوضع بل هذا هو شانه حتى يعرض له امر خارج يوجب له اشتراط ذلك . وبقي من خطابه الوضع التقادير الشرعية وهي اعطاء الموجود حكم المعدوم واعطاء المعدوم حكم الموجود كتقدير الاثمان في الذمم والاعيان في السلم في ذمة المسلم اليه والذمة نفسها هي من جملة المقدرات فانها معنى شرعي مقدر في المحل قابل للالزام والالتزام وقد تقدم من مثلها جملة

في حد الحكم (• فائدة)قد يجتمع خطاب الوضع وخطاب التكليف وقد ينفرد خطاب الوضع في شيء واحد ويكون ما يترب عليه من خطاب التكليف في شيء اخرمثال اجتماعهما في شيء واحد الزنا والسرقة والعقود فانها اسباب تعلق بها التحريم او الوجوب اوالاباحة في العقود • وهي اسباب العقوبات وانتقال الاملاك وكذلك الوضوء والستارة شرطان فهما خطاب وضع وواجبان فهما خطاب تكايف والزواج واجب او مندوب او مباح وهو سبب الاباحة والطلاق كذلك وهو سبب التحريم والقتل حرام وهو سبب حرمان الارث واللعان سبب التحريم ونفي الولد وهو واجب او مباح فاجتمع الامران مثال انفراد الوضع زوال الشمس وجميع اوقات الصلوات اسباب لوجوبها وروءية الهلال سبب لوجوب رمضان وصلاة العيدين والنسك وهذه المحترزات(١) ليس في فعلها خطاب تكليف ودوران الحول شرط والحيض مانع والبلوغ شرط وجميع ما يترتب على هذه هو شيء آخر غيرها فالوضع في شيء والتكليف في شيء آخر ولا يتصور انفراد التكليف اذ لا تكليف الا وله سبب او شرط او مانع وابعد الامور عن ذلك الايمان بالله تعالى ومعرفته وهما سببان لعصمة الدم والمال والكفر والنفاق وهما سببان للاباحة فيهما (اذا تقرر هذا فنقول السبب ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم لذاته فالاول احتراز من الشرط والثاني احتراز من المانع والثالث احتراز من مقارنته فقدان الشرط او وجود

(١) وفي نسخة المتحركات وفي اخرى المتجددات اه ناشره

والشرح للذمة وصف قاما يقبل الالتزام والالزاما

وهذا الذي ظهر للشهاب المصنف وجزم به من كون الذمة من خطاب الوضع وافقه عليه محشيه ابو القاسم ابن الشاط وخالفه في اشتراط البلوغ فيها وقال الاولى عندي ان الذمة قبول الانسان شرعا للزوم الحقوق دون التزامها فعلى هذا يكون للصبي ذمة لانه يلزمه ارش الجنايات وقيم المتلفات وما ذلك الا لكونها من خطاب الوضع الذي لا يشترط فيه تكليف ولا غيره كما قال الشيخ خليل في مختصره وضمن ما افسد انلم يومن عليه الخ وقال في المدونة ومن اودعته حنطة فخلطها صبي بشعير للمودع ضمن الصبي ذلك في ماله فان لم يكن له وقت ذلك مال ففي ذمته قال الشيخ المسناوي واثبات الذمة للصبي كما قال ابن الشاط صحيح وعليه فلا يشترط في الذمة التميز فضلا عن التكليف فالذمة ثابتة للمميز اتفاقا ولغيره على الراجح قال وابن عاصم انما درج في تحفته على ما للقرافي وفاقا للاجهوري وتلميذه الزرقاني لاعلى ما لابن الشاط حلافا للشيخ ميارة وتبعه المحقق التاودي كما هو بين واذا رمت استقصاء هاته المسالة الميمة• فعليك بتاليف الشيخ المسناوي المسمى بصرف الهمة• الى تحقيق معنى الذمة (قوله فائدة قد يجتمع خطاب الوضع الخ) هاته الفائدة هي المسالة الاولى في الفروق من المسائل الثلاثة التي فرعها على الفرق بين خطاب التكليف وخطاب الوضع ومعناها واضح لا يحتاج الى بيان (قوله وهو سبب التحريم الخ) قال في التحفة • ثم اذا تم اللعان افترقا •

ويسقط الحد وينتفي الولد ويحرم العود الى طول الامد

(قوله وهو واجب او مباح الخ) هو واجب اذا كان لنفي نسب وان كان لروءية الزنا فمباح والاولى تركه قال الشيخ ابن عرفة ان كان اللعان لنفي الحمل فهو واجب ليلا يلحق بنسبة ما ليس منه فتجري عليه جميع احكام الانساب والا فالاولى تركه بترك سببه لانه من الامور التي نص الشارع بالستر عليها (قوله فنقول السبب الخ) قال الموضح السبب ما يتوصل به الى مقصود ما وكلام المص في تعريفه غني عن البيان اه وقد اشار ابن عاصم في مهيع الاصول الى تعريفه بما قاله المص بقوله

فا بسبب اللازم منه ان وجد   ان يوجد الحكم وان يفقد فقد

وقال حجة الاسلام الغزالي في المستصفى في الفصل الاول في الاسباب من الفصل الرابع فيما يظهر به الحكم من القطب الاول ما نصهواعلمان السبب اسم مشترك في اصطلاح الفقهاء واصل اشتقاقه من الطريق ومن الحبل الذي ينزح به الماء وحده ما يحصل الشيء عنده لابه فان الوصول بالسير لا بالطريق ولكن لابد من الطريق ونزح الماء بالاستقاء لا بالحبل ولكن لابد من الحبل فاستعار الفقهاء لفظ السبب منهذا الموضوع واطلقوه على اربعة اوجه(الاول) وهو اقربها الى المستعار منه ما يطلق في مقابلة المباشرة اذ يقال حافر البئر مع المردي فيه صاحب سبب والمردي صاحب علة فان الهلاك بالتردية لكن عند وجود البئر بما يحصل الهلاك عنده لابد (الثاني)تسميتهمالرمي سببا للقتلمنحيثانه سبب العلة وهو على التحقيق علة العلة ولكن لما حصل الموت لا بالرمي بل بالواسطة فاشبه مالا يحصل الحكم به (الثالث) تسميتهم ذات العلة مع تخلف وصفها سببا كقولهم الكفارة تجب باليمين دون الحنث واليمين هي السبب وملك النصاب هو سبب الزكاة دون الحول مع انه لابد منها في الوجوب ويريدون بهذا السبب ما يحسن اضافة الحكم اليه ويقابلون هذا بالمحل والشرط فيقولون النصاب سبب والحول شرط (الرابع) تسميتهم الموجب سببا فيكون السبب بمعنى العله وهذا ابعد الوجوه عن وضع اللسان فان السبب في الوضع عبارة عما يحصل الحكم عنده لا به ولاكن هذا يحسن في العلل الشرعية لانهالا توجب الحكم لذاتها بل لايجاب الله تعلى ولنصبه هذه الاسباب علاماتلاظهار الحكم فالعلل الشرعية في معنى العلامات المظهرة فشابهت ما يحصل الحكم عنده اه (قوله والشروط ما يلزم من عدمه الخ) قد نظم المحقق ابن عاصم في المهيع ما ذكره المص في تعريف الشروط فقال

والشرط ما اللازم فيه ان عدم   ان يعدم الحكم الذي به التزم
وليس لازما به ان وجدا   ان يعدم الحكم ولا ان يوجدا

وزاد الفهري في هذا التعريف بعد لذاته وليس بمقدم ليخرج جزء العلة ومعنى المقدم الداخل في مسمى الماهية فركن الماهية مقدم لها بخلاف شرطها

المانع فلا يلزم من وجوده الوجود او الخلافه بسبب آخر فلا يلزم من عدمه العدم) انما قلت احتراز من الشرط لانه لا يلزم من وجود الشرط وجود ولا عدم وقولي يلزم من عدمه العدم احتراز من المانع فان عدم المانع لا يلزم منه شيء كما تقول الدين مانع من الزكاة فاذا لم يكن عليه دين لا يلزم ان تجب عليه الزكاة لاحتمال فقره مع عدم الدين ولا ان لا تجب الزكاة لاحتمال ان يكون عنده نصابحال عليه الحول وكذلك دوران الحول شرط ولا يلزم من وجوده وجوب الزكاة لاحتمال فقره ولا عدم وجوب الزكاة لاحتمال غناه فان قارن السبب فقدان الشرط كالنصاب قبل الحول فانه لا يلزم من وجوده وجود الحكم الذي هو وجوب الزكاة وكذلك وجود المانع الذي هو الدين لا يلزم الوجود وكذلك اذا اخلف السبب سبب آخر لا يلزم العدم كما اذا فقد الزنا لا يلزم ان لا يجب الجلد لاخلافه بالقذف وكذلك الردة سبب القتل فقد يخلفها جناية القتل او ترك الصلاة او غير ذلك فيلزموجود الحكم لان الاسباب الشرعية يخلف بعضها بعضا فاذا قلت لذاته حرجت هذه النقوض فان هذه الاسباب كلها بالنظر لذاتها اذا قطعنا النظر عن كونها لها شروط او ابدال او موانع لزم من وجودها الوجود ومن عدمها العدم وانما لا يلزم ذلك في الحالين اذا عرض لها هذه الامور فهي بالنظر الى ذاتها تقتضي ذلك وبالنظر الى الامور الخارجة يتاخرعنها **ذلكولا تنافي بين اقتضاء الشيء** بالذات وبين تخلفه **للعوارض**
(• والشرط ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود

وزاد المص في فروقه ما يخرج جزء العلة حيث قال في تعريفه هو الذي يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته ولا يشتمل على شيء من المناسبة في ذاته بل في غيره القيد الاول احترازا من المانع فانه لا يلزم من عدمه شيء والقيد الثاني احترازا من السبب فانه يلزم من وجوده الوجود والقيد الثالث احتراز من مقارنة وجوده لوجود السبب فيلزم الوجود ولاكن ليس ذلك لذاته بل لاجل السبب او قيام المانع فيلزم العدم لاجل المانع لا لذات الشرط والقيد الرابع احتراز من جزء العلة فانه يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم غير انه مشتمل على جزء المناسبة فان من المناسبة مناسب اه وقال الابياري اختلف الناس هل من فرق بين السبب والشرط فذهب الاستاذ ابو اسحاق الى انه لا فرق بينهما فان الحكم يتوقف على الجميع قال والاكثر يفرق بينهما وعلى ذلك ينبني اثبات الرخص في الشريعة ونفيها واثبات الموانع وغيرها والاستاذ ينكر ذلك ويقول جميع ما يتوقف الحكم عليه يكون جزءا من السبب (قوله والمانع ما يلزم من وجوده العدم الخ) قد اشار الى هذا التعريف ابن عاصم في مهيعه بقوله

وعكسه المانع مهما وقعا فلازم للحكم ان يرتفعا
وما بلازم له ان عدما ان وجد الحكم ولا ان يعدما

وقال الموضح المانع على قسمين مانع للحكم ومانع لسبب الحكم فالاول كالابوة مانعة للحكم الذي هو القصاص اما مطلقا كما هو ظاهر مذهب الشافعي وهو قول اشهب عندنا واما مقيد بما اذا لم يضجعه ويذبحه على مذهب ابن القاسم فانه قال اذا فعل ذلك به اقتص منه ويحتمل عندي اجراء قول ابن القاسم على اصل ءاخر وهو ان الابوة مظنة الحنان والشفقة فاذا رماه بحديد نقطع بانتفاء اثر الحكمة فيثبت الحكم للمظنة وان اضجعه وذبحه قطعنا بانتفائها فهل يثبت الحكم للمظنة او يختلف لتخلف الحكمة هذا اصل مختلف فيه بين اهل الاصول والثاني وهو المانع لسبب الحكم فمثاله الدين فانه لا غنى مع وجود الدين هذا الظاهر فيه وقد اشار الشيخ ابن عبد السلام في شرح ابن الحاجب الى انه مختلف فيه هل الدين مانع من الغنى ويصير المديان كالفقير وعلى هذا هو

ولا عدم لذاته فالاول احتراز من المانع والثاني احتراز من السبب والمانع ايضا والثالث احتراز من مقارنته لوجود السبب فيلزم الوجود عند وجوده وقيام المانع فيقارن العدم والمانع ، ما يلزم من وجوده العدم ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم لذاته . فالاول احتراز من السبب والثاني احتراز من الشرط والثالث احتراز من مقارنة عدمه لوجود السبب فالمعتبر من المانع وجوده ومن الشرط عدمه ومن السبب وجوده وعدمه) مثال الشرط الحول في الزكاة يلزم من عدمه عدم وجوب الزكاة ولا يلزم من وجوده وجوبها لاحتمال عدم النصاب ولا عدم وجوبها لاحتمال وجود النصاب وكذلك جميع الشروط اما اذا قارن وجود السبب فانه يلزم ويوجب الزكاة لكن لا لذاته بل لذات وجود السبب او يقارن وجود الشرط قيام المانع الذي هو الدين فيلزم العدم لكن للمانع لا لذات الشرط فالشرط بالنظر الى ذاته لا يلزم من وجوده شيء وانما يتاتي اللزوم من الامور الخارجة ولا تنافي بين عدم اللزوم بالنظر الى الذوات واللزوم بالنظر الى الامور الخارجة كما تقدم في السبب

وكذلك القول في تقدير المانع (**فوائد خمس الاولى** الشرط وجزء العلة كلاهما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم فهما يلتبسان والفرق بينهما ان جزء العلة مناسب في ذاته والشرط مناسب في غيره كجزء النصاب فانه مشتمل على بعض الغنى في ذاته ودوران الحول ليس فيه شيء من الغنى وانما هو مكمل للغنى الكائن في النصاب) **اذا رتب** الشارع الحكم مع اوصافه واناطه بها فان كانت كلها مناسبة فهي كلها علة واحدة وكل واحد منها جزء علة ان لم نجد بعضها استقل بالحكم، كالقصاص مع القتل العمد العدوان فان الثلاثة سبب للقصاص وكل واحد منها جزء علة لان بعضها لم نجده استقل بوجوب القصاص وان وجدنا بعضها يستقل بالحكم كان كل واحد منها علة مستقلة فان اجتمعت ترتب الحكم وان انفرد بعضها ترتب الحكم ايضا كالبكارة والصغر مع الاجبار ان اجتمعا فللاب الاجبار وان انفرد احدهما كالثيبة الصغيرة او البكر المعنسة فله الاجبار على الخلاف هذا اذا كانت كلها مناسبة فلا شرط فيها بل هي علة واحدة او علل كما تقدم وان كان بعضها مناسبا وبعضها غير مناسب فالمناسب العلة وغير المناسب شرط لضرورة توقف الحكم على وجوده ولا بد في عادة الشرط من ان يكون مكملا لحكمة السبب وهو الوصف الاخر كالحول مع النصاب لما وقف صاحب الشرع وجوب الزكاة عليهما فهذا هو قاعدة هذا الباب وبه يظهر الفرق بين الشرط وجزء العلة من جهة المناسبة وعدمها (**الثانية** اذا اجتمعت اجزاء العلة ترتب الحكم واذا اجتمعت العلل المستقلة ترتب الحكم واذا اجتمعت العلل المستقلة ترتب الحكم ايضا فما الفرق بين الوصف الذي هو جزء العلة وبين الوصف الذي هو علة مستقلة والفرق بينهما ان جزء العلة اذا انفرد لا يثبت معه الحكم كاحد اوصاف القتل العمد العدوان فان المجموع سبب القصاص . واذا انفرد جزء العلة لا يترتب عليه القصاص والوصف الذي هو علة مستقلة اذا اجتمع مع غيره ترتب الحكم واذا انفرد ترتب الحكم ايضا كايجاب الوضوء على من لامس وبال ونام واذا انفرد احدهما وجب الوضوء ايضا **الثالثة** الحكم كما يتوقف على وجود سببه يتوقف على وجود شرطه فبم يعلم كل واحد منهما . **الجواب** يعلم بان السبب مناسب في ذاته والشرط مناسبته في غيره

مانع من السبب او مانع من الاداء فقط وهو المسمى بمانع الحكم ويؤخذ هذا الخلاف من الخلاف الذي في مسالة ما اذا وهب الدين للمديان عند تمام الحلول هل يزكي او يستقبل حولا اه والظاهر ان مبني الزكاة على انه مانع من الحكم ومبني استقباله على انه مانع لسبب الحكم واعلم ان الشيء الواحد قد يكون سببا وشرطا ومانعا لاكن بنسبة واضافة كالايمان فانه سبب للثواب وشرط في صحة وجوبها ومانع من القصاص منه للكافر وكالنكاح فانه سبب للثواب وشرط في ثبوت الطلاق ومانع من نكاح اخت المنكوحة (**قوله فوائد خمسة الخ**) اشار الى الفائدة الاولى في الفرق الثامن من فروقه والى الثانية في الفرق السابع والى الثالثة في الفرق السادس والى الرابعة في الفرق التاسع والى الخامسة في الفرق الثالث ولم يزد في بيان هاته الفوائد في فروقه على ما هنا بل ما هنا مذكور فيه وسلم له ما قاله فيها ابو القاسم محشيه (**قوله الثانية اذا اجتمعت اجزاء العلة الخ**) ذهب الجمهور الى جواز التعليل بالوصف المركب كقولنا القتل العمد العدوان هو الموجب للقصاص والاقتيات والادخار هو علة ربا الفضل وقال السبكي التعليل بالمركب كثير وما ارى للمانع منه مخلصا الا ان يتعلق بوصف منه ويجعل الباقي شرطا فيه ويؤول الخلاف ح الى اللفظ والجمهور ايضا على جواز تعليل الحكم بعلتين ووقوعه كوجوب الوضوء من الحدث والملامسة وذكر المص في شرح المحصول ان المستنبط اذا وجد في المحل وصفا واحدا مناسبا اقتصر عليه وان وجد وصفين فاكثر وكل واحد مناسب كان المجموع علة مركبة وكل من تلك الاوصاف جزء علة الا ان يوجد بعضها قد انفرد في محل الحكم والحكم ثابت معه فتعتقد انه علة مستقلة فان ثبت استقلال كل وصف منها كانت عللا والاصل انها اجزاء علة حتى يثبت انفراد الوصف مستقلا بثبوت الحكم ومتى كان احدهما مناسبا والاخر غير مناسب فالمناسبة

العلة وغيره شرط فيها (قوله الموانع الشرعية على ثلاثة اقسام الخ) هذا التقسيم الذي ذكره المص ظاهر التصور فلا يحتاج الى ايضاح قال الشيخ ابو اسحاق الشاطبي في الموافقات الفقهاء قد يتجوزون في اطلاق المانع على فقدان الشرط والموانع ضربان احدهما ما لا يتاتى فيه اجتماع مع الطلب والثاني ما يمكن فيه ذلك وهو نوعان احدهما يرفع الطلب والثاني لا يرفعه ولكن يرفع انحتامه وهو قسمان احدهما ان يرفعه بمعنى انه يصير مخيرا فيه لمن قدر عليه والاخر بمعنى انه لا اثم على مخالف الطلب فهي اربعة اقسام الاول زوال العقل بنوم او جنون والثاني كالحيض والنفاس وهو رفع لاصل الطلب وان امكن حصوله معه عادة لا شرعا والثالث كالرق والانوثة بالنسبة الى الجمعة والجهاد والرابع اسباب الرخص وهي مانعة من الاقتحام بمعنى انه لا حرج على من ترك العزيمة اهـ (قوله الخامسة الشروط اللغوية اسباب الخ) تضمنت هاته الفائدة تقسيم الشروط الى اقسام اربعة عقلية وشرعية وعادية ولغوية وان المعرف بالتعريف السابق هو الثلاثة الاول واما الشروط اللغوية فهي اسباب والى تقسيم الشروط الى الاقسام الاربعة اشار ابن عاصم اليها في مهيع الاصول بقوله

فصل وتكميل عميم المنفعة وهو الشروط قسمت لاربعة
شرعية كالظهر للصلاة عادية كالاكل في الحياة
عقلية فيما اقتضت من حكم مثالها الحياة شرط العلم
لفظية شرط الادات ان وما ضمن معناها ومالها انتما

مبحث في تحرير مسالة تعليق التعليق

وفرع المص في فروقه على ما تضمنته هاته الفائدة مسائل اهمها الذي ذكره في هذا المقام المسالة التي عنونها في الجواهر بمسالة تعليق التعليق وهي ما اذا قال انت طالق ان كلمت زيدا ان دخلت الدار وهي التي يسميها اهل النحو بمسالة اعتراض الشرط على الشرط كما قاله الشيخ ابو اسحاق في المهذب وذكر ابن هشام النحوي في حواشي الالفية عن الفراء انه سال الفقهاء عن هاته المسالة فاختلفوا عليه فقال بعضهم لا تطلق الا بوقوع الشرطين مرتبين كمرتبيهما في الذكر وقيل بشرط انعكاس الترتيب وقيل تطلق مطلقا وقيل

كالنصاب مشتمل على الغنى في ذاته والحول مكمل لحكمة الغنى في النصاب بالتمكن من التنمية . الرابعة الموانع الشرعية على ثلاثة اقسام منها ما يمنع ابتداء الحكم واستمراره ومنها ما يمنع ابتداءه فقط ومنها ما اختلف فيه هل يلحق بالاول او بالثاني فالاول كالرضاع يمنع ابتداء حكم النكاح واستمراره اذا طرا عليه والثاني كالاستبراء يمنع ابتداء النكاح ولا يبطل استمراره اذ طرا عليه والثالث كالاحرام بالنسبة الى وضع اليد على الصيد فانه يمنع من وضع اليد على الصيد ابتداء فان طرا على الصيد فهل تجب ازالة اليد عنه فيه خلاف بين العلماء وكالطول يمنع من نكاح الامة ابتداء فان طرا عليه فهل يبطله خلاف وكوجود الماء يمنع من التيمم ابتداء فان طرا بعده فهل يبطله فيه خلاف) مثال طرو الرضاع على النكاح ان يتزوج بنتا في المهد فترضعها امه فتصير اخته من الرضاع فتحرم عليه والمستبراة كالمعتدة لا يجوز العقد عليها صونا لماء الغير عن الاختلاط فاذا غصبت امراة متزوجة اوزنت اختيارا او وطات بشبهة فانها تستبرا من هذا الماء ليتبين هل منه ولد فيلحق بالغير في وطء الشبهة او يلاعن منه في الزنا ومع ذلك فالنكاح لا يبطل بهذا الاستبراء فقد قوي الاستبراء على منع المبادي . وما قوي على قطع التمادي . والمحرم لا يحل له ان يضع يده على الصيد . فالاحرام يمنع من وضع اليد علي الصيد فان احرم وهو عنده فهل يجب عليه افلاته ام لا فيه خلاف (الخامسة الشروط اللغوية اسباب لانه يلزم من وجودها الوجود ومن عدمها

بوقوع اي شرط كان واختار الفراء الثاني وهذا القول الذي اختاره الفراء وهو المصحح عند اهل العربية هو الذي عليه جمهور الشافعية وهو المنقــول في كتب الحنفية قالوا الا اذا نوى ابقاء الترتيب فتصح نيته وعن ابي يوسف ان ذلك اذا لم يكن الترتيب معتادا نحو ان كلمتك ان دخلت فعبدي حــر وان شربت ان اكلت فانت طالق لان الكلام في العرف بعد الدخول والشرب بعد الاكــل والقول الذي اختاره الفراء قد اقتصر عليه الشيخ ابو اسحاق في مهذبه ووافقــه الغزالي في وسيطه ولم يحكيا خلافا والقول الثالث وهو انه يقع الطلاق كيفما وقع الشرطان هو مذهبنا معاشر المالكية وهو الذي اختاره امام ائمة الشافعية امام الحرمين حيث ذكر المسالة في النهاية وقد اعتنى بتوجيه هذين القوليــن فحول من اهل المذهبين اما توجيه مذهب الشافعية فقد تصدى له فول فوجهــه ابو اسحاق والغزالي بما حاصله ان الشرط الثاني لما كان شرطا في الاول وجب تقديمه وعليه فاذا قلت انت طالق ان كلمت زيدا ان دخلت الدار فان دخلت الدار ثم كلمت زيدا طلقت وان كلمت زيدا اولا ثم دخلت الدار لــم تطلق وقد صعد المص نظر الانصاف عنده في هاته القضيه فاستحسن ومال الى تحقيق مذهب الشافعية فقال في فروقه بعد ذكر الخلاف في المسالة وفي المسالةغــور بعيد مبني على قاعدتين يظهر بهما مذهب الشافعي فذكرهما وتذكر ما وقــع في القرءان الكريم من ذلك ومن كلام العرب ليتضح الحق في المسالة فهي من اطاريف المسائل القاعدة الاولى ان الشروط اللغوية اسباب يلزم من وجــودها الوجود ومن عدمها العدم فان قوله ان دخلت الدار فانت طالق يلزم من دخولها الطلاق ومن عدم دخولها عدم الطلاق وهذا هو حقيقة السبب القاعدة الثانيــة ان تقديم المسبب على سببه لا يعتبر كالصلاة قبل الزوال اذا تقررت القاعدتان فنقول اذا قال ان كلمت زيدا ان دخلت الدار معناه عند الشافعية انني جعلت كلام زيد سبب طلاقك وشرطه اللغوي غير انني جعلت سبب اعتباره والشرط فيه دخول الدار فان وقع الكلام اولا فلا تطلق به لانه وقع قبل سبب اعتباره فيلغى كالصلاة قبل الزوال فلابد من ايقاعه بعد دخول الدار حتى يقــع بعــد سببه فيعتبر كالصلاة بعد الزوال هذا مدركهم وهو مدرك حسن واما ما يشهــد

لهم من القرءان الكريم فقوله تعلى في سورة هود ولا ينفعكم نصحي ان اردت ان انصح لكم ان كان الله يريد ان يغويكم هو ربكم واليه ترجعون فارادة الله متقدمة على ارادة البشر من الانبياء وغيرهم فالمتقدم لفظا متاخر وقوعا ولا يمكن خلاف ذلك فهذه الاية تشهد لمذهب الشافعي رضي الله عنه وفي جعل المص هاته الاية شاهدة لما قاله الشافعية نظر اذ لم يتول فيها شرطان وبعدهما جواب وانما توالى فيها شرطان وتقدم عليهما ما هو جواب في المعنى للشرط الاول كذا نظر الشيخ ابن هشام في تمثيلهم بالاية لما نحن بصدده اه واما الشعر فقول ابن دريد

فان عثرت بعدها ان والت　نفسي منها تا فقولا لالع

وتفسيرا لبيت عثرت اي زللت بالتكلم بعدها اي بعد الواقعة وقوله والت اي طلبت النجاة وقوله منها تا اي من هذه القضية وقوله لالع اي لاانتعاش لك يقال للعاثر لعا عليك وهو دعاء له بان ينتعش اي يرتفع اه ومعلوم ان العثور مرة ثانية انما يكون بعض الخلوص من الاولى فالمتقدم لفظا متاخر وقوعا كما قاله الشافعية وكذلك انشد ابن مالك النحوي في هذا الباب

ان تستغيثوا بنا ان تذعروا تجدوا　منا معاقل عز زانها الكرم

والاستغاثة انما تكون بعد الذعر فالمتقدم لفظا متاخر معنى فالبيتان يشهدان للشافعية اه كلام المص في فروقه في هذا الغرض مع زيادة ذكر النظر في الاية وتفسير الفاظ البيت الاولى وقال على هذا الكلام محشيه ابو القاسم ابن الشاط ما نصه ما احتج به الشافعية لا حجة فيه فان كل ما ذكره من الاية والبيتين ليس كون المتاخر فيهما متقدما من مقتضى اللفظ بل من ضرورة الوجود فغاية ما في ذلك جوازان يقدم في اللفظ ما هو متاخر في الوجود وكون الذعر سببا في الاستغاثة ليس من مقتضى اللفظ فالقول قول امام الحرمين والمالكية والله اعلم ووجه مذهب الشافعي ايضا جمال العرب العالم المحقق الشيخ ابن الحاجب لما ساله القاضي ابن خلكان على هاته المسالة قال البدر الدماميني في تحفة الغريب دخل الشيخ ابن الحاجب على القاضي ابن خلكان لاداء شهادة فساله عن هاته المسالة قال ابن خلكان فاجابني بجواب مختصر ثم

ذهب وارسل الي بجواب حسن كتبته قال البدر وحاصله انه وجدفي هاته الصورة شرطان وليس هنا ما يصح للجواب الا شيء فلا يخلوا اما ان يجعل جوابا لهما ولا سبيل اليه لما يلزم من اجتماع عاملين على معمول واحد واما ان يجعل جوابا لغيرهما ولا سبيل اليه لما يلزم من الاتيان بما لا دخل له في الكلام وترك ما له دخل فيه وهو عبث واما ان يجعل جوابا للثاني دون الاول ولا سبيل اليه لانه يلزم ان يكون الثاني وجوابه جوابا للاول وحينئذ يلزم الاتيان بالفاء الرابطة ولا فاء فتعين القسم الرابع وهوان يكون جوابا للاول وهووجوابه دليل جواب الثاني والاصل ان اكلت وان شربت فانت طالق وهو لو قال هذا الكلام لو تطلق حتى تاكل ثم تشرب وكذا ما هو في معناه اه قال الدماميني ولا يخفى ان الشيخ ابن الحاجب قصد بهذا الكلام توجيه مذهب الشافعي فمذهب مالك مذهبه انها تطلق سواء اتت بالشرطين مرتبين كما في اللفظ او عكست ثم قال ولا ادري وجه اشتراط اهل المذهبين مجموع الامرين في وقوع الطلاق مع انه يمكن ان يكون جواب الاول محذوفا مدلولا عليه بجواب الثاني اي ان اكلت فانت طالق ان شربت فانت طالق وغاية ما فيه حذف الجواب لقرينه ولا محذور فيه بل هو اسهل من تقديرهم لما فيه من الحذف والفصل بين الشرط الاول وجوابه بالشرط الثاني اه وسياتي ان توجيه الشيخ ابن الحاجب يصلح المذهبين واما توجيه مذهب المالكية فقال المص في توجيهه بعد ما وجه مذهب الشافعية واضحا بنا وامام الحرمين يلاحظ ان اجماعنا على ان المعطوف بالواو يستوي الحال فيه تقدم او تاخر فكذلك عند عدمه لان الانسان قد يعطف الكلام بعضه على بعض من غير حرف عطف ويكون في معنى حرف العطف كقولنا جاء زيد جاء عمر اه ونقل هذا التوجيه المحقق البناني في حواشي الزرقاني ورده ونص كلامه وبعض اصحابنا يوجه مذهب مالك بانه على حذف واو العطف كقول الشاعر

كيف اصبحت كيف امسيت مما   يغرس الود في فؤاد الكريم

(قلت) وهو توجيه ضعيف لان حذف العاطف مخصوص بالضرورة ثم قال وذكر بعض الحذاق ان ما وجه به الشيخ ابن الحاجب تبعا للفراء واقتصر

عليه في المغني والتسهيل يصلح توجيها لمذهبنا ايضا ولا يقتضي عكس الترتيب كما قال الشافعي الا لو ابقينا الشرطين على ظاهرهما من الاستقبال ونحن نوءول الشرط الاول بمعنى الثبوت فيشمل الاستقبال وغيره وان معنى مثال المص يعني الشيخ خليل المذكور ان دخلت فان ثبت كلامك فانت طالق وذلك شامل لثبوت ان الكلام وقع قبل الدخول او بعده واعترض عليه باقتضائه تحنيثه بكلامه السابق على زمن التعليق وليس كذلك والظاهر انه لا يحتاج الى تاويل الاول بالثبوت وان مذهب الشافعي مبني على ان استقبال الفعل باعتبار زمن الثاني لتوقفه عليه ومذهبنا مبني على ان استقبال كل من الفعلين باعتبار زمن التكلم وهو الظاهر لان المتوقف على الثاني انما هو لزوم حكم التعليق لا المعلق عليه وظهر به ان توجيه الشيخ ابن الحاجب يصلح لكل من المذهبين تامله والله اعلم اه وهذا التوجيه من هذا المحقق فيه بعض اجمال. واذا رمت شرح مدرك المذهب المالكي في نازلة الحال . فاستمع لما نتلوه عليك من المقال. فاقول قد تقرر سابقا ان الشروط اللغوية اسباب وان المسبب اذا تقدم على سببه لا يعتبر كالصلاة قبل دخول الوقت ثم ان السبب قد يكون بسيطا وقد يكون مركبا وقد تكون سببية السبب وانعقاده غير متوقفه على شيء وقد تكون متوقفة على سبب اذا تقرر هذا فنقول اذا قال القائل ان كلمت زيدا ان دخلت الدار فانت طالق وقلنا ان الجواب للشرط الاول والاول وجوابه دليل جواب الثاني وان التقدير ان دخلت الدار فان كلمت زيدا فانت طالق وان جعل الطلاق يترتب على مجموع الدخول والكلام كان كل واحد منهما جزء سبب ولا يقع الطلاق الا عند اجتماعهما وتحققهما خارجا مرتبين ام لا واذا وجد احدهما دون الاخر لا يستقل بالحكم فيكون معنى التعليق في هذا التركيب ان تاثير كلام زيد في الطلاق وسببيته فيه يتوقف على وجود دخول الدار لان جزء السبب لا يوءثر الا منضما للجزء الاخر فيكون المتوقف على الدخول هو حكم التعليق الذي هو لزوم الطلاق وهو مدرك مذهبنا وهذا لا ينافي ما تقرر من ان الشروط اللغوية اسباب بل يلاقيه لان السببية هنا في تاثير احد الشرطين بمعنى ان احد الشرطين جعل سببا في تاثير الشرط الاخر لا في كونه سببا

مستقلا لان الفرض انه جزء سبب (فان قلت) هذا يعارض ما قـرر في باب اليمين من التحنيث بفعل بعض المحلوف عليه (قلت) اجيب با نه لا معارضة بينهما لان ما قرر في باب اليمين فيه تعليق واحد وما هنا فيه تعليق التعليق ومعلوم ان المعلق لا يوجد الا بعد وجود المعلق عليه فيستلزم هنا توقف انطلاق على مجموعهما والى هذا اشار في الجواهر بقوله هذا تعليق التعليق فان كلمت زيدا اولا تعلق طلاقها بالدخول لانه شرط في اعتبار الشرط الاول يعـني في تاثيره لا في انعقاده سببا مستقلا لما قررنا واما ان جعلنا كـلام زيد سببا مستقلا في حصول الطلاق فتكون سببيته متوقفة على دخول الدار فيكون الكلام سببا في الطلاق والدخول سببا في اعتبار سببيته فيكون المتوقف على الدخـول لزوم حكم المعلق عليه وهو انعقاد المعلق عليه سببا مستقلا فيكون عندنـا سبب هو الكلام وسبب في اعتبار ذلك السبب وانعقاده وهو الدخول وهذا مـدرك الشافعي فقد تلخص ان الطلاق يتوقف على تحقق الشرطين بالاتفاق غير انه على مذهبنا كل شرط منهما جـزء سبب وعلى مذهب الشافـعي الاول سبب والثاني سبب السبب واذا احطت بما قررناه تبين لك ان حاصل ما اشار اليـه المحقق البناني رحمه الله انه على تقدير الشيخ ابن الحـاجب يكون الجـواب للشرط الاول والاول وجوابه دليل جواب الثاني فيصير المعنى في قولـك ان كلمت زيدا ان دخلت الدار فانت طالق ان الطلاق لا يتحقق عنـد تحقـق الكلام الا اذا وقع دخول لان التقدير ان دخلت الدار فان كلمت زيـدا فانت طالق فعلى مذهبنا يتوقف الطلاق على كل من الدخول والكلام لان كلا منهما جزء سبب فيكون كل منهما مستقبلا بالنسبة الى زمن التكلم ولا يكون احدهما مستقبلا بالنظر الى الاخر لانه ليس احدهما معلقة سببيته على الاخـر وانمـا المتوقف تاثير الاول على الثاني لانه لما كان كل منهما جزء سبب توقف تاثير كل منهما على مصاحبته للاخر ليكون المجموع سببا موءثرا وهـذا معنى قـول المحقق البناني لان المتوقف على الثاني انما هو لزوم حكم التعليق لا المعلـق عليه وحكم التعليق هو لزوم الطلاق فمعنى كلامه ان المتوقف على الثاني هو لزوم الطلاق لان الاول لا يستقبل بلزوم الطلاق لما قررناه وقولـه لا المعلـق

عليه هو معطوف على التعليق اي ليس المتوقف على الشرط الثاني على مذهبنا لزوم حكم المعلق عليه الذي هو اي ذلك الحكم عقد السببية بين الكلام والطلاق كما يقوله الشافعي والشافعي رحمه الله لما كان يرى الشرط الاول سببا مستقلا لاكن اعتبار سببيته وانعقادها متوقف بمقتضى التعليق على تحقق الشرط الثاني جعل الاول مستقلا بالنسبة الى الثاني وشرط في لزوم الطلاق وقوع الثاني قبل الاول لما قررناه في صدر التقرير من ان المسبب اذا تقدم على سببه لا يعتبر فالمعنى عنده ان دخلت الدار فان كلام زيد يصير سببا في الطلاق والحاصل ان الامام الشافعي رضي الله عنه يرى ان الشرط الاول هو السبب في الطلاق والشرط الثاني سبب في اعتبار سببيته وانعقادها فتعين ان يتقدم عليه بان يقع الثاني قبل الاول وهذا معنى استقبالية الاول بالنسبة الى الثاني ومذهبنا كل واحد منهما جزء سبب والسبب التام الموثر مجموعهما فلم يكن واحد منهما مستقبلا بالنسبة الى الاخر بل استقبالهما انما هو بالنسبة الى زمن التكلم فالتعليق عند الشافعي يرجع الى انعقاد الشرط الاول سببا وعندنا يرجع لتاثيره لانه لا يوءثر الا اذا صحبه الشرط الثاني في الوجود الخارجي سواء وقع معه او قبله او بعده فقد تبين لك بهذا التحرير ان ما بنى عليه المص من القاعدتين في توجيه مذهب الشافعية• يصح اعتباره في توجيه مذهبنا معاشر المالكية • وهذا الكلام هو الكلام الفصل في هاته القضية (قوله بخلاف الشروط العقلية الخ) اي فانها ليست اسبابا يلزم من وجودها الوجود ومن عدمها العدم بل هي شروط توءثر بطرف العدم واما الشروط اللغوية فهي اسباب أي ان مدلولها ذلك وعلى هذا فهي خارجة من التعريف السابق للشرط ولا يشمل ذلك التعريف الا الشروط العقلية والعادية والشرعية وتفصيل المقام ان الشرط اللغوي له اربع استعمالات(الاول) استعماله في معنى الشرط وهو مقتضى وضعه فيه(الثاني)استعماله في السببية بطريق الغلبة وكثرة الاستعمال وبهذين الاستعمالين نصرح عبارة عضد الدين في شرح المختصر حيث قال بعد تقسيمه الشرط المعرف بما هنا الى الاقسام الثلاثة العقلية والشرعية واللغوية ما نصه هذا وان الشرط صار استعماله في السببية غالبا فيقال ان دخلت الدار فانت طالق والمراد ان

العدم بخلاف الشروط العقلية كالحياة مع العلم والشرعية كالطهارة مع الصلاة والعادية كالغذاء مع الحياة في بعض الحيوانات) اذا قلت ان دخلت الدار فانت حر فيلزم من دخول الدار الحرية ومن عدم دخولها عدم الحرية وهذا هو شان السبب ان يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم لذاته كما تقدم تحريره واما الحياة فلا يلزم من وجودها معرفة مذهب مالك ويلزم من عدم الحياة عدم معرفته وهذا هو حقيقة الشرط كما تقدم تحريره ويلزم من عدم الطهارة عدم صحة الصلاة حيث كانت شرطا في صورة القدرة عليها ولا يلزم من وجود الطهارة صحة الصلاة لاحتمال عدم الصلاة بالكلية او يصليها بدون شرط او ركن لاحتمال عدم الصلاة بالكلية او يصليها بدون شرط او ركن وقولي في بعض الحيوانات احتراز عما يحكى عن الحيات انها تمكث تحت التراب في الشتاء بغير غذاء وقيل تتغذى بالتراب فلا يحترز عنها حينئذ

الدخول سبب للطلاق يستلزم وجوده وجوده لا مجرد كون عدمه مستلزما لعدمه من غير سببية الخ فيوءخذ من قوله غالبا ان استعماله في السببية غالب وفي اصل وضعه على خلاف الغالب (الثالث) استعماله في شرطية شبيهة بالسببية ولهذا الاستعمال يشهد كلام سيد المحققين في حواشي المطول في مبحث الشرط حيث قال ان صدق الشرطية انما يتحقق بان يكون بحيث متى تحقق الشرط تحقق الجواب واذا كانت الشرطية بهذه الحيثية لزم من عدم الشرط عدم الجواب ومن وجوده وجوده فيكون الشرط سببا لاشرطا اه (الرابع) استعماله في الشرط على ان يكون ذلك الاستعمال من مقتضى وضع اهل اللغة له لا على انه غلب استعماله فيه وبهذا الاستعمال تنادي عبارة الشهاب المص هنا وفي فروقه حيث اخرج الشرط اللغوي من التعريف السابق للشرط وخصه بما عداه وزاد في فروقه بعد ما حقق ان الشروط اللغوية اسباب دون غيرها ما نصه فاطلاق اللفظ على القاعدتين امكن ان يقال بطريق الاشتراك لانه مستعمل فيهما والاصل في الاستعمال الحقيقة وامكن ان يقال بطريق المجاز في احدهما لان المجاز ارجح من الاشتراك وامكن ان يقال بطريق التواطيء باعتبار قدر مشترك بينهما وهو توقف الوجود على الوجود مع قطع النظر عما عدا ذلك اه وهذا الاستعمال نقله الكمال ابن ابي شريف في حواشي المحلي عن شيخه الكمال ابن الهمام في تحريره آخذا له من كلام المص اذا وقفت على هذه الاستعمالات فيتفرع على اعتبارها امور (الاول) ان ما شاع من قوله ايمة الاصول ان الشروط اللغوية اسباب يصح ان يحمل على ان المراد انما غلب استعمالها في السببية على ما يقتضيه الاستعمال الثاني الذي صرحت به عبارة العضد ويصح ان يحمل على ان استعمالها في ذلك هو اصل وضعها لا ان ذلك هو الغالب كما هو الاستعمال الرابع الذي يقتضيه كلام المص (الامر الثاني) عدم صحة عدم الشرط اللغوي من اقسام الشرط المعرف بالتعريف السابق على ما يقتضيه الاستعمال الرابع لان الشرط اللغوي موضوع لمعنى السببية فلا يصح ادخاله في التعريف (الامر الثالث) صحة عدم الشرط اللغوي من جملة اقسام الشرط المعرف بالتعريف السابق وهذا بناء على ما يقتضيه الاستعمال الاول للشرط اللغوي وهو استعماله على مقتضى وضعه

من الشرطية ولهذا عدا لعضد والجلال المحلي من جملة اقسام الشرط المعرف بما سبق الشرط اللغوي اعتبارا لاصل وضعه وبهذا يندفع ايراد الكمال على الجلال في ادخالـه في تعريف الشرط اللـغوي واستنـد في ايراده لكـلام شيخـه في تحريره من ان الشروط اللغوية اسباب ووجه اندفاعه ان ذلـك الادخـال مبني على اعتبار استعماله في مقتضى وضعه من الشرطية عند من يرى وضعه لذلك

الفصل السادس عشر في الرخصة والعزيمة

قال الموضح هذا الفصل تحدث فيه المص على تقسيم ءاخر للحكم باعتبار كونه رخصة او عزيمة اه وجعله المقسم للرخصة والعزيمة هو الحكم هو الذي عليه غير واحد وهو الذي درج عليه البيضاوي في منهاجه وتبعه الجلال السبكي في جمع الجوامع وجعلهما الامام وغيره كالشيخ ابن الحاجب قسمين للفعل الـذي هو متعلق الحكم قال الكمال ابن ابي شريف في حواشي المحلي ولكـل مـن التقسيمين وجه ولاكن الاول اقرب الى اللغة اذا لرخصة لغة السهولـة وشرعـا على الاول التسهيل والترخيص بمعنى النقل الى سهوله على وجه خاص وعلى الثاني الفعل الذي هو متعلق ذلك التسهيل والعزيمة لغة القـصد المصمم وشرعا على الاول الطلب والتخيير على وجه خاص وعلى الثاني متعلق الطلب والتخيير والتسهيـل اقرب السهولـة مـن متعلقـه والطلب والتخييـر على الوجـه الخـاص اقرب الى القصـد المصمـم من متعلقهمـا اذا وقفت على مـورد القسمة فاعلم ان الرخصة تطلق باطلاقين فتطلق في اللغة على اليسر والسهولـة يقال رخص السعر اذا تراجع وسهل الشرا وفي الاصطلاح قال حجـة الاسلام في المستصفى هي عبارة عما وسع للمكلف في فعله لعذر او عجز عنه مع قيـام السبب المحرم فان ما لم يوجبه الله علينا من صوم شوال وصلاة الضحى لايسمى رخصه وما اباحه في الاصل من الاكل والشرب لا يسمى رخصة ويسمى تناول الميتة رخصة وسقوط صوم رمضان عن المسافر يسمى رخصه وبالجملة فهـذا الاسم يطلق حقيقه ومجازا فالحقيقة في الرتبة الاولى كاباحة النطـق بكلمة الكفـر بسبب الاكراه وكذلك اباحة شرب الخمر واتلاف مال الغير بسبب الاكـراه والغص بلقمة لا يسيغها الا الخمر التي معه واما المجاز البعيد عن الحقيقة فتسمية

(الفصل السادس عشر الرخصة جواز الاقدام على الفعل مع اشتهار المانع منه شرعا والعزيمـة طلب الفعل الذي لم يشتهر فيه مانع شرعي

ما حط عنا من الاصر والاغلال التي وجبت على من قبلنا من الملل المنسوخة فانها كما وجبت على غيرنا فاذا قابلنا انفسنا به حسن اطلاق اسم الرخصة تجوزا فان الايجاب على غيرنا ليس تضييقا في حقنا ويتردد بين هاتين الدرجتين صورا بعضها اقرب الى الحقيقة وبعضها اقرب الى المجاز فما هو اقرب الى الحقيقة فكالقصر والفطر في حق المسافر وهو جدير بان يسمى رخصة حقيقة لان السبب هو شهر رمضان وهو قائم فقد دخل المسافر تحت قوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه فاخرج عن العموم لا لتعذر والعسر وما هو اقرب الى المجاز فكالتيمم عند عدم الماء فهذا لايحسن تسميته رخصة لانه لا يمكن ان يكلف باستعمال الماء مع عدمه فلا يمكن ان يقال السبب قائم مع استعمال التكليف اه وقال تاج الدين السبكي في جمع الجوامع هي تغيير الحكم الشرعي من صعوبة الى سهولة لعذر مع السبب للحكم الاصلي والمراد بتغيير الحكم على ما يشهد به كلام الائمة كما حرره صاحب الايات هو تغييره بالفعل من الصعوبة الى السهولة بان ترد الصعوبة اولا ثم ترد السهولة وذلك كسهولة اباحة فطر المسافر الذي لا يجهده الصوم الذي تغير من العصوبة التي هي حرمة الفطر او ترد السهولة ابتداء لكن على خلاف مقتضى قياس الشرع وذلك كالسلم فانه وان لم ترد فيه الصعوبة بالفعل ثم السهولة بل السهولة وردت فيه ابتداء لكن السهولة فيه على خلاف مقتضى قياس الشرع ومقتضى قياس الشرع فيه الحرمة لما فيه من بيع المعدوم فصح التمثيل به لاقسام الرخصة واندفع ايراد بعضهم على التمثيل به وخرج بقوله تغير ما لم يتغير اصلا كوجوب الصلوات الخمس فليس من الرخصة بل من العزيمة وبقوله الى سهولة ما تغير الى صعوبة وذلك كحرمة الاصطياد بالاحرام بعد اباحته قبله وكوجوب الحدود والتعازير مع تكريم الادمي المقتضي للمنع منها فلا يسمى مثل هذا من الرخصة بل هو عزيمة وبقوله لعذر ما تغير الى سهولة لا لعذر وذلك كحل ترك الوضوء لصلاة ثانية مثلا لمن لم يحدث بعد حرمته بمعنى انه خلاف الاولى وبقوله مع قيام السبب للحكم الاصلي ما تغير الى سهولة لعذر لكن لا مع قيام السبب وذلك كاباحة ترك ثبات الواحد مثلا من

المسلمين للعشرة من الكفار في القتال بعد حرمته وسببها قلة المسلمين ولم تبق حال الاباحة لكثرتهم ح وعذرها مشقة الثبات المذكور لما كثروا وهذا التعريف مع تحريره قال عليه الموضح بعد ان اعترف بحسنه فيه اطلاق التغيير على الحكم وان كان مراده في نظرنا او بحسب متعلقة اه ووجهه ان تغيير الحكم محال لانه خطاب الله اي كلامه النفسي القديم والتاويل المذكور لا يدفع هذا الايهام بالنظر الى ظاهر العبارة ولهذا قال الكمال ولو قال المص يعني ابن السبكي والحكم ان تغير تعلقه الى سهولة لكان اولى لافصاحة وقد حقق المحقق العلامة ابو اسحاق الشاطبي في الموافقات في المسالة الاولى من النوع الخامس في العزائم والرخص ان الرخصة تطلق باطلاقات اربعة (الاطلاق الاول) وهو عام للناس كلهم وعليه يقع التفريع ان يقال الرخصة على ما شرع لعذر شاق استثناء من اصل كلي يقتضي المنع مع الاقتصار على مواضع الحاجة فيه فكونه مشروعا لعذر هو الخاصة التي ذكرها علماء الاصول وكونه شاقا فانه قد يكون العذر مجرد الحاجة من غير مشقة موجودة فلا يسمى ذلك رخصة كشرعية القراض مثلا فانه لعذر في الاصل وهو عجز صاحب المال عن الضرب في الارض ويجوز حيث لا عذر ولا عجز وكذلك المساقات والقراض والسلم فلا يسمى هذا كله رخصة وان كانت مستثناة من اصل ممنوع وانما يكون مثل هذا داخلا تحت اصل الحاجيات الكلية والحاجيات لا تسمى عند العلماء باسم الرخصة وقد يكون العذر راجعا الى اصل تكميلي فلا يسمى رخصة ايضا وذلك كمن صلى جالسا متابعة لامامه المعذور المرخص له في الجلوس فصلاة هذا الماموم جالسا وقع لعذر الا ان العذر في حقه ليس المشقة بل لطلب الموافقة للامام وعدم المخالفة عليه وقد جاء في الحديث انما جعل الامام ليوتم به ثم قال وان صلى جلوسا فصلوا جلوسا اجمعون فلا يسمى مثل هذا رخصه وان كان مستثنى لعذر وكونه مستثنى من اصل كلي يبين لك ان الرخص ليست بمشروعة ابتداء فلذلك لم تكن كليات في الحكم وان عرض لها فالعرض فان المسافر اذا اجزت له القصر والفطر فانما كان ذلك بعد استقرار احكام الصلاة والصوم وكونه مقتصرا به على

موضع الحاجة خاصة من خواص الرخص ايضا لابد منه وهو فاصل بين ما شرع من الحاجيات الكلية وما شرع من الرخصة فان شرعية الرخص جزئية يقتصر فيها على موضع الحاجة فان المسافر اذا انقطع سفره وجب عليه الرجوع الى الاصل الذي هو الاتمام بخلاف القرض والمساقات ونحو ذلك مما يشبه الرخصة وليس برخصة في حقيقة هذا الاصطلاح لانه مشروع ايضا وان زال العذر فيجوز للانسان ان يساقي حائطه وان كان قادرا على عمله بنفسه وقس عليه ما اشبهه والحاصل ان العزيمة راجعة الى اصل كلي ابتدائي والرخصة راجعة الى جزئي مستثنى من ذلك الاصل الكلي (الاطلاق الثاني) ان تقال على ما استثني من اصل كلي يقتضي المنع مطلقا من غير اعتبار بكونه لعذر شاق فيدخل فيه القرض والقراض والسلم وما اشبه ذلك (الاطلاق الثالث) ان تقال على ما وضع على هاته الامة من التكاليف الغليظة والاعمال الشاقة التي دل عليها قوله تعالى ربنا ولا تحمل علينا اصرا كما حملته على الذين من قبلنا فان الرخصة في اللغة راجعة الى معنى اللين وعلى هذا يحمل ما جاء في بعض الاحاديث انه عليه الصلاة والسلام صنع شيئا فرخص فيه ويمكن ان يرجع اليه معنى الحديث الاخر ان الله يحب ان توتى رخصه كما يحب ان توتى عزائمه (الاطلاق الرابع) ان تقال على ما كان من المشروعات توسعة على العباد مطلقا مما هو راجع الى نيل حظوظهم وقضاء اوطارهم فان العزيمة الاولى هي التي نبه عليها قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وما كان نحو ذلك مما دل على ان العباد ملك لله على الجملة والتفصيل فمن عليهم التوجه اليه وبذل المجهود في عبادته لانهم عبادة وليس لهم حق لديه ولا حجة عليه فاذا وهب لهم حظا بنا لونه فذلك كالرخصة لهم لانه توجه إلى غير المعبود واعتناء بغير ما اقتضته العبودية فالعزيمة في هذا الوجه هو امتثال الاوامر واجتناب النواهي على الاطلاق والعموم كانت الاوامر وجوبا او ندبا والنواهي كراهة او تحريما وترك كل ما يشغل عن ذلك من المباحات فضلا عن غيرها فيدخل في الرخصة على هذا الوجه كل ما كان تخفيفا وتوسعة على المكلف فالعزائم حق الله على العباد والرخص حق العباد من

لطف الله فتشترك المباحات مع الرخصة على هذا الترتيب من حيث كانا معا توسعة على العبد ورفع حرج عنه واثباتا لحظه وتصير المباحات عند هـذا تتعارض مع المندوبات على الاوقات فيؤثر حظه في الاخرى على حظه في الدنيا او يؤثر حق ربه على حق نفسه فيكون رافعا للمباح من عمله راسا وآخذا له حقا لربه فيصير حظه مندمجا تابعا لحق الله وحق الله هو المقدم المقصود فان على العبد بذل المجهود والرب يحكم ما يريد وهذا الوجه يعتبره الاولياء من اصحاب الاحوال ويعتبره ايضا غيرهم ممن رقي عن الاحوال وعليه يربون التلامذة الا ترى ان من مذاهبهم الاخذ بعزائم العلم واجتناب الرخص جملة حتى آل الحال بهم ان عدوا اصل الحاجيات كلها او جلها من الرخص وهو ما يرجع الى حظ العبد منها حسبما بان لك في هذا الاطلاق اه والذي اعترف به المص في آخر كلامه في الشرح وفي شرحه للمحصول هو ان التعريف الذي ذكره هنا في المتن غير صحيح وانه عاجز عن تعريف الرخصة وسياتي ما في ذلك وقال ابن عاصم في مهيع الاصول

وسم بالرخصة ما اقتضى السبب   من فعل ممنوع وترك ما وجب

اذا وقفت على ما قيل في معنى الرخصة فاعلم انه وقع خلاف بين اهل الاصول فيما يتعلق بالرخصة في ثلاثة امور (الامر الاول) في الحكم الاصلي الذي تغير هل يختص بالتحريم اولا (الامر الثاني) في الخلاف في متعلق الرخصة (الامر الثالث) في جعل المعاصي او الامور المكروهة اسبابا للرخص فنذكرها على هذا الترتيب ونقول (الامر الاول) في الخلاف في الحكم الاصلي وتلخيص الكلام في هذا الغرض ان يقال اختلفوا في الحكم الاصلي الذي تغير تعلقه الى الرخصة هل يختص بالتحريم او كما يكون تحريما يكون كراهة وعلى الاول درج الغزالي حيث عبر في تعريفها السابق بقوله مع قيام السبب المحرم وعليه ايضا درج الشيخ ابن الحاجب فقال في تعريف الرخصة ما شرع من الاحكام لعذر مع قيام المحرم لولا العذر والمراد بالمحرم دليل التحريم فهـذا يقتضي ان الحكم الاصلي لا يكون الا تحريما وتبعه غيره في هذا فعرف الرخصة كتعريفه وعلى الثاني درج الجلال السبكي في جمع الجوامع حيث

عدل الى التعبير بالسبب يدل المحرم هنا وذكره المص هنا ان سبب الرخصة قد يباح كالسفر للتجارة وقد يحرم كالذي يغص نفسه ليترخص بشرب الخمر وظاهره جواز كون المعاصي اسبابا للرخص وقد يقال انما ساغ الترخص في هاته الصورة لوجوب المحافظة على النفس فقد جرى هنا على مقابل الاصح وفي فروقه على الاصح (الامر الثاني) في الخلاف في متعلق الرخصة اعلم انها تنقسم بحسب متعلقاتها من فعل المكلف الى واجب كاكل الميتة للمضطر على المشهور وقيل لا يجب ووجه الاول ان تحريمها انما هو من مرتبة المصالح التتميمية واحياء النفوس من الضرورية وعند التعارض يتعين الغاء التتميمية وبقاء الاصل وقيل ان وجوب اكل الميتة للمضطر عزيمة وليس برخصة لان الحكم فيها تغير من صعوبة الى صعوبة من حيث انه وجوب وهذا القول هو الذي رجحه الكي الطبرني في احكام القرآن فقال الصحيح عندنا ان اكل الميتة للمضطر عزيمة لا رخصة وبهذا صرح الشاطبي كما ستسمع كلامه والى مندوب كالقصر في السفر والمشهور من مذهبنا انه سنه والى خلاف الاولى كالفطر في حق المسافر الذي لا يجهده الصوم اي لا يشق عليه فان شق عليه او خاف على نفسه الهلاك به حرم وانما كان الفطر راجح الفعل بخلاف الصوم على المختار للجمع في الفطر بين الترخيص وبراءة الذمة بخلاف الصوم والى مباح كالعرايا والسلم وعبارة المص في المتن هو تقسيمها الى ما عدى خلاف الاولى حيث قال ثم الرخصة قد تنتهي للوجوب كاكل الميتة للمضطر وقد لا تنتهي كافطار المسافر وتبع المص في ذلك ابن عاصم في مهيع الاصول حيث قال

وبعضها قد يبلغ الوجوب   وبعضها الجائز والمندوب

وفي اقتصار من قسم الرخصة باعتبار متعلقها كتاج الدين السبكي وغيره على الاقسام الاربعة دليل على ان متعلق الرخصة لا يكون محرما ولا مكروها وبهذا صرح ولي الدين مستنتجا له من كلام الجلال السبكي حيث اقتصر على الاقسام المذكورة سابقا فقال وفهم من اقتصار المص على الاقسام المذكورة ان الرخصة اي متعلقها لا يكون محرما ولا مكروها وفي كلام الاصحاب ما يوهم مجيئها مع الرخصة والذي حرره العلامة المحقق ابو اسحاق

الشاطبي في الموافقات في المسالة الثانية من النوع الخامس في العزائم والرخص مخالف لما سلكه غيره في تقسيم متعلق الرخصة الى الاقسام السابقة ونص كلامه حكم الرخصة الاباحة مطلقا من حيث هي رخصة ثم استدل على ذلك بامور تركنا لك ذكرها خشية التطويل ثم قال وما قاله الفقهاء في احياء النفس باكل الميتة انه واجب فالجهة فيه منفكة والحاصل فيه ان احياء النفوس مامور به ومثل هذا لا يسمى رخصة لانه راجع الى اصل كلي ابتداء وهو الامر باحياء النفس ولا يسمى رخصة من هذا الوجه وانما يسمى من جهة رفع الحرج فلم تتحد جهة التسمية ثم قال في المسالة الثالثة ان الظاهر من النصوص ان الاباحة المنسوبة الى الرخصة انما هي من قبيل رفع الحرج لا بمعنى التي من قبيل التخيير اه (الامر الثالث) في جعل المعاصي اوالامور المكروهة اسبابا للرخص قال المحقق المقري من متاخري المغاربة من اصحابنا المعصية تنافي الترخيص وفي المكروه تردد وحكى غيره الخلاففي العاصي بسفره هل يباح له الترخيص ام لا وهو جار على اختلاف المفسرين في قوله تعالى غير باغ ولا عاد هل هو راجع الى نفس الاكل او للسبب الموصل الى الاضطرار وقوله ان المعصية تنافي الترخيص هو الاصح في مذهبنا كما نبه على ذلك الموضح في شرح المتن وقد حرر هذا الكلام المص رحمة الله تعالى في فروقه في الفرق الثاني والخمسين بين قاعدة الوسائل وبين قاعدة المقاصد فيما فرعه على هذا الفرق من الفرق بين كون المعاصي اسبابا للترخيص وبين قاعدة مقارنة المعاصي لاسباب الرخص وملخص كلامه في ذلك ان المعاصي تمنع ان تكون اسبابا للرخص فالعاصي بسفره لا يقصر ولا يفطر لان سبب هذين السفر وهو في هذه الصورة معصية فلا يناسب الرخصة لان ترتيب الترخيص على المعصية سعي في تكثير تلك المعصية بالتوسعة على المكلف بسببها واما مقارنة المعاصي لاسباب الرخص فلا يمتنع اجماعا فيجوز لافسق الناس واعصاهم التيمم اذا عدم الماء وهو رخصة وكذلك الفطر اذا اضربه الصوم ولا تمنع المعاصي من ذلك لان اسباب هذه الامور غير معصية بل هي عجزه عن الصوم والعجزليس معصية فالمعصية هنا مقارنة للسبب لاسبب وبهذا الفرق يظهربطلان قول القائل

ان العاصي بسفره لا يا كل الميتة اذا اضطر اليها لان سبب اكله خوفه على نفسه لا سفره فالمعصية مقارنة لسبب الرخصة لا انها هي السبب ويلزم هذا القائل ان لا يتيمم العاصي وهو خلاف الاجماع اه (قوله وذلك مشكل الخ) اي لان ذلك التعريف غير مانع من دخول الغير لانطباق التعريف المذكور على تلك الامور التي ذكرها فيلزم ان يكون رخصة مع انها ليست كذلك وقد نزع المص رحمه الله تعالى في هذا الاشكال الى الاشكال الذي اورده في المصالح والمفاسد ولم يجب عنه وهو عنده لازم لجميع العلماء المعتبرين للمصالح والمفاسد وصورة هذا الاشكال هو انه قال ما المراد بالمصلحة والمفسدة ان كان مسماهما كيف كان فما من مباح الا وفيه في الغالب مصالح ومفاسد فان اكل الطيبات وليس اللينات فيها مصالح الاجساد ولذات النفوس والام ومفاسد في تحصيلها وكسبها وتناولها وطبخها واحكامها واجادتها بالمظغ وتلويث الايدي الى غير ذلك مما لو خير العاقل بين وجوده وعدمه لا اختار عدمه فمن يوءثر وقد النيران وملابسة الدخان وغيرذلك فيلزم ان لا يبقى مباح البتة وان ارادوا ما هو اخص من مطلقهما مع ان مراتب الخصوص متعددة وليس بعضها اولى من بعض ولان العدول عن اصل المصلحة والمفسدة تاباه قواعد الاعتزال فانه سفه ولا يمكنهم ان يقولوا ان ضابط ذلك ان كل مصلحة توعد الله على تركها وكل مفسدة توعد الله على فعلها هي المقصودة وما اهمله الله تعالى غير داخل في مقصودنا فنحن نريد مطلق المعتبر من غير تخصيص فيندفع الاشكال لانا نقول الوعيد عندكم والتكليف تابع للمصلحة والمفسدة ويجب عندكم بالعقل ان يتوعد الله على ترك المصالح وفعل المفاسد فلو استفدتم المصالح والمفاسد المعتبرة من الوعيد لزم الدور ولو صحت الاستفادة في الصالح والمفاسد من الوعيد للزمكم ان تجوزوا ان يرد التكليف بترك المصالح وفعل المفاسد وتنعكس الحقائق ح فان المعتبر هو التكليف فاي شيء كلف الله به كان مصلحة وهذا يبطل اصلكم واما حظ اصحابنا من هذا الاشكال فهو انه يعتذر عليهم ان يقولوا ان الله تعالى راعي مطلق المصلحة ومطلق المفسدة على سبيل التفضل لان المباحات فيها ذلك ولم يراع بل يقولون ان الله الغى بعضها

ثم الرخصة قد تنتهي للوجوب كأكل المضطر الميتة وقد لا تنتهي كافطار المسافر وقد يباح سببها كالسفر . وقد لا يباح كالغصة لشرب الخمر) الرخصة مشتقة من الرخص(١) والرخص هواللين فهي من حيث الجملة من السهولة والمسامحة واللين وفسرها الامام فخر الدين في المحصول بجواز الاقدام مع قيام المانع وذلك مشكل لانه يلزم منه ان تكون الصلوات الخمس رخصة والحدود والتعازير والجهاد والحج رخصة لان ذلك جمعية يجوز الاقدام عليه وفيه مانعان احدهما ظواهر النصوص المانعة من الزامه وهو قوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقوله عليه الصلاة والسلام لا ضرر ولا ضرار وجميع ذلك يمنع من ان تجب هذه الأمور علينا لانه حرج وعسر وضرر غير ان ما فيها من المصالح العاجلة والمثوبات الاجلة هو المعارض الذي لاجله خولفت ظواهر هذه النصوص . وثانيهما ان صورة الانسان مكرمة معظمة لقوله تعالى ولقد كرمنا بني آدم وقوله تعالى لقد خلقنا الانسان في احسن تقويم والمكرم المعظم يناسب ان لا تهلك بنيته بالجهاد ولا يلزم المشاق والمضار ولذلك قلت انا في حدي مع اشتهار المانع الشرعي واريد باشتهار المانع نفوز الطبع الجيد السليم عند سماع قولنا

(١) قال في القاموس الرخص بالضم ضد الغلاء ورخص ككرم وبالفتح للشيء الناعم الى ان قال والرخصة بضمة وبضمتين ترخيص الله للعبد فيما يخففه عليه والتسهيل ناشره

في المباحات واعتبر بعضها واذا سئلوا عن ضابط المعتبر مما ينبغي ان لا يعتبر عسر الجواب بل سبيلهم استقراء المواقع فقط وهذا وان كان يخل بنمط من الاطلاع على بعض اسرار الفقه غير انهم يقولون يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد ويعتبر الله ما يشاء ويترك ما يشاء واما المعتزلة الذين يوجبون ذلك عقلا فيكون هذا الامر عليهم في غاية الصعوبة لانهم اذا افتحوا هذا الباب تزلزلت قواعد الاعتزال هذاما قاله وقد دفع هذين الاشكالين بما يكتب بماء العين عمدة المحققين العلامة المحقق ابو اسحاق الشاطبي في الموافقات في المسألة الثامنة من النوع الاول في بيان قصد الشارع في وضع الشريعة من كتاب المقاصد ومهد مقدمة لدفع هذين الاشكالين نصها المصالح المجتلبة شرعا والمفاسد المستدفعة انما تعتبر من حيث تقدم الحياة الدنيا للحياة الاخرى لا من حيث هوى النفوس في جلب مصالحها العادية او درء مفاسدها العادية والدليل على ذلك امور (احدها) ما سيذكر من ان الشريعة انما جاءت لتخرج المكلفين عن دواعي اهوائهم حتى يكونوا عباد الله وهذا المعنى اذا ثبت لا يجتمع مع فرض ان يكون وضع الشريعة على وفق اهواء النفوس وطلب منافعها العاجلة كيف كانت وقد قال ربنا سبحانه وتعالى ولو اتبع الحق اهواءهم لفسدت السموات والارض ومن فيهن الاية (الثاني) ما تقدم معناه من ان المنافع الحاصلة للمكلف مشوبة بالمضار عادة كما ان المضار محفوفة ببعض المنافع كما تقول ان النفوس محترمة محفوظة ومطلوبة للاحياء بحيث اذا دار الامر بين احيائها واتلاف المال عليها او اتلافها واحياء المال كان احياوءها اولا فان عارض احياوءها اماتة الدين كان احياء الدين اولى وان ادى الى اماتتها كما في جهاد الكفار وقتل المرتد وغير ذلك وكما اذا عرض احياء نفس واحدة اماتته نفوس كثيرة في المحارب مثلا كان احياء النفوس الكثيرة اولى وكذلك اذا قلنا الاكل والشرب فيه احياء النفوس وهو منفعة ظاهرة مع ان فيه من المشاق والالام في تحصيله ابتداء وفي استعماله حالا وفي لوازمه وتوابعه انتهاء كثير ومع ذلك فالمعتبر انما هو الامر الاعظم وهو جهة المصلحة التي هي عماد الدين والدنيا لا من حيث اهواء النفوس حتى ان

العقلاء قد اتفقوا على هذا النوع في الجملة وان لم يدركوا من تفاصيلها قبل الشرع ما اتى به الشرع فقد اتفقوا في الجملة على اعتبار اقامة الحياة الدنيا لها او للاخرة بحيث منعوا من اتباع جملة من اهوائهم بسبب ذلك هذا وان كانوا بفقد الشرع على غير شيء فالشرع لما جاء بين هذا كله وحمل المكلفين عليه طوعا او كرها ليقيموا امر دنياهم لاخرتهم (والثالث) ان المنافع والمضار عامتها ان تكون اضافية لا حقيقية ومعنى كونها اضافية انها منافع او مضار في حال دون حال وبالنسبة الى شخص دون شخص اووقت دون وقت فالاكل والشرب مثلا منفعة للانسان ظاهرة ولاكن عند وجود داعية الاكل وكون المتناول لذيذا طيبا لا كريها ولا مرا وكونه لا يولد ضررا عاجلا ولا اجلا وجهة اكتسابه لا يلحقه به ضرر عاجل ولا اجل ولا يلحق مخيره بسببه ايضا ضرر عاجل ولا اجل وهذه امور فلما تجتمع فكثير من المنافع يكون ضررا على قوم لا منافع او تكون ضررا في وقت او حال ولا تكون ضررا في اخر وهذا كله بين في كل المصالح والمفاسد مشروعة او ممنوعة لاقامة هذه الحياة لا لنيل الشهوات ولو كانت موضوعة كذلك لم يحصل ضرر مع متابعة الاهواء لاكن ذلك لا يكون جريا على ان المصالح والمفاسد لا تتبع الاهواء ثم قال بعد ان مهد هاته المقدمة واذا ثبت هذا انبنى عليه امور منها اندفاع استشكال القرافي في اعتبار المصالح والمفاسد وحكاه ثم قال فانك اذا راجعت اول المسالة وما تقدم قبلها لم يبق لهذا الاشكال موقع اما على مذهب الاشاعرة فان استقراء الشريعة دل على ما هو المعتبر مما ليس بمعتبر لاكن على وجه يحصل ضوابط ذلك والدليل القاطع في ذلك استقراء احوال الجارين على جادة الشرع من غير اخلال بنظام ولاهدم لقاعدة من قواعد الاسلام وفي وقوع الخلل فيهما بمقدار ما يقع من المخالفة في حدود الشرع وذلك بحسب كل باب من ابواب الشرع وكل اصل من اصول التكليف فاذا حصل ذلك للعلماء الراسخين حصل لهم به ضوابط من كل باب على ما يليق به وهو مذكور في كتبهم مبسوط في علم اصول الفقه واما على مذهب المعتزلة فكذلك ايضا لانهم انما يعتبرون المصالح والمفاسد بحسب ما اداهم اليه العقل في زعمهم وهو الوجه الذي يتم به صلاح العالم على الجملة

اكل فلان الميتة وافطر في رمضان او شرب الخمر للغصة ونحو ذلك وعلى هذا تخرج هذه النقوض عن حد الرخصة فانه لا ينفر احد من قولنا اقيم الحد على الانسان ولا صلى الانسان ونحو ذلك ولا يستعظم كيف اجتمع ذلك مع وصف الانسانية كما يستعظم اجتماع الاكل مع الميتة والافطار مع رمضان ومع هذا الاحتراز لا يسلم الحد عن الفساد فان في الشريعة رخصا لم الهم لها حالة ذكرى لهذا الحد وهي الاجارة رخصة من بيع المعدوم الذي لا يقدر على تسليمه والسلم رخصة لما فيه من الغرر بالنسبة الى المرئي والقراض والمساقاة رخصتان لجهالة الاجرة فيهما والصيد رخصة لاكل الحيوان مع اشتماله على دمائه ويكتفي فيه بمجرد جرحه وخدشه ومع ذلك فلا ينفر طبع احد اذا ذكر له ملابسة هذه الامور فلا يكون حدي

والتفصيل في المصالح او ينخرم به في المفاسد وقد جعلوا الشرع كاشفا بمقتضى ما ادعاه العقل عندهم بلا زيادة ولا نقصان فلا فرق بينهم وبين الاشاعره في محصول المسالة وانما اختلفوا في المدرك واختلافهم فيه لا يضر في كون المصالح معتبرة شرعا ومنضبطة في انفسهما ثم قال وقد نزع الى هذا المعنى ايضا في كلامه على العزيمة والرخصة حين فسرها الامام الرازي بانها جواز الاقدام مع قيام المانع الخ وحكى كلام المص هنا في اعتراضه على تعريف الامام وبعد ان انهاه قال وما تقدم ان شاء الله يغني في الموضوع مع ما ذكر في الرخصة في كتاب الاحكام اه كلامه وحاصل ما دفع به هذين الاشكالين هو ان ضابط المعتبر من المصالح وضابط المستدفع من المفاسد هو ما تقوم به الحياة الدنيا للحياة الاخرى والمصالح والمفاسد التي نظر اليها الشهاب المص في تقرير الاشكالين ليست من هذا النمط بل مصلحتها ومفسدتها انما جاءت من حيث هو النفوس في جلبها او درئها فهذا هو اساس الاشكال من هذا الامام . وهذا هو ملخص ما في هذا المقام من الكلام (قوله ثم ان استقراء الشريعة الخ) هذا الكلام من المص رحمه الله ترق على ما ذكره من فساد تعريفه بسبب عدم جمعه امر فساده بعدم منعه ايضا وبيانه ان استقراء الشريعة اقتضى ان لا مصلحة الا وهي مشوبة بمفسده ولا مفسده الا وهي مشوبة بمصلحة وهذا في اعظم الاشياء مصلحة كالايمان واعظمها مفسدة كالكفر فما بالك بغيرهما واذا كان كذلك فما من فعل في فعله مصلحة الا ويشمله تعريف الرخصة ولا سبيل الى ان يراد بالمانع ما سلم عن المعارض الراجح حتى لا تدخل فيه تلك النقائص لوجود المعارض الراجح فيها للمانع وذلك كان من جملة ما تحققت به الرخصة اكل الميتة للمضطر وقد وجد فيه معارض راجح للمنع من اكل الميتة لما فيها من المفسدة فلا سبيل الى ارادة السلامة من المعارض الراجح لئلا يخرج هذا المثال وما ماثله ويتعين ان يراد بالمانع المغمور بالراجح المعارض له وح فتندرج جميع الشريعة لان كل حكم فيه مانع مغمور بمعارضه اه (قوله ولذلك الخ) اي ولاجل فساد التعريف الذي ذكره الامام بسبب عدم منعه زاد المص فيه مع اشتهار المانع ليحصل المنع بزيادة تلك الامور التي نقض بها تعريف الامام

جامعا . ثم استقراء الشريعه يقتضي ان ما من مصلحة الا وفيها مفسدة ولو قلت على العبد ولا مفسدة الا وفيها مصلحة وان قلت على العبد ولو في الكفر فان فيه تعظيم اهاله وعصابته لمن شايعهم وعداوة اهل الحق له وطلب دمه وماله وكذلك تقول في الايمان واذا كان هذا في اعظم الاشياء مصلحة واعظمها مفسدة فما ظنك بغيرهما وقد قال الله تعالى في الخمر والميسر قل فيهما اثم كبير ومنافع للناس واثمهما اكبر من نفعهما وعلى هذا ما في الشريعة حكم الا وهو مع المانع الشرعي لانه لا يمكن ان يراد بالمانع ما سلم عن المعارض الراجح فان اكل الميتة وغيره وجد فيه معارض راجح على مفسدة الميتة فحينئذ ما المراد بالمانع الا المانع المغمور بالراجح المعارض له وحينئذ يندرج جميع الشريعة لان كل حكم فيه مانع مغمور لمعارضة لما تقدم . والذي تقرر عليه حالي في شرح المحصول وههنا اني عاجز عن ضبط الرخصة بحد جامع مانع اما جزئيات الرخصة من غير تحديد فلا عسر فيه انما الصعوبة في الحد على ذلك الوجه وقولي وقد لا يباح سببها كالغصة لشرب الخمر اريد انه لا يباح لاحد ان يغص نفسه حتى يشرب الخمر ولا لغير شرب الخمر بل الغصة حرام مطلقا . وقال في المحصول . العزيمة هي جواز الاقدام مع عدم المانع فيرد عليه ان اكل الطيبات ولبس الثياب من العزائم لانه يجوز الاقدام عليها وليس فيها مانع على زعمه في المانع ولا يمكن ان تكون من العزائم فان العزائم ماخوذة من العزم وهو الطلب المؤكد فيه ولا طلب في هذه الامور فلذلك زدت في حدي طلب الفعل

لم يكن المانع فيها مشتهرا فزيادة قيد الاشتهار لا تدخل تلك الامور فيحصل المنع لاكن تلك الزيادة وان حصلت المنع فقد افسدت الجمع كما قال المص اه (قوله ليندرج المندوب والواجب الخ) اختلفوا في اقسام العزيمة فقيل انها تنقسم الى الاقسام الخمسة وعزاه العراقي للبيضاوي وهو الذي يوءخذ من كلام الجلال المحلي في شرح جمع الجوامع حيث اتى في امثلتها بمثال من الحرمة ومثال من خلاف الاولى ومثال من الاباحة قال الكمال في هاته الامثلة تنبيه على ان العزيمة تكون وصفا لكل منها كما تكون وصفا للواجب والمندوب وجعلها الامام منقسمة الى ما عدى الحرمة وجعلها الغزالي والامدي وابن الحاجب في مختصر الكبير مختصة بالوجوب وخصها المص بالوجوب والندب وذكر العراقي عن والده ما يقتضي اختصاصها بالوجوب والتحريم قال لان كلا منهما فيه عزم موكد الاول في الفعل والثاني في الترك

مع عدم اشتهار المانع الشرعي فقيد الطلب ليخرج اكل الطيبات ونحوها وعدم اشتهار المانع احتراز من الرخصة اذا طلبت كاكل المضطر الميتة وقصدت باصل الطلب ولم اعين الوجوب لان المالكية قالوا ان السجدات المندوب السجود عند تلاوتها عزائم فقالوا عزائم القرآن احدى عشرة سجدة فذكرت الطلب ليندرج المندوب والواجب (الفصل السابع عشر في الحسن والقبح

الفصل السابع عشر في الحسن والقبح

هاته المسالة المشتمل عليها هذا الفصل من مداحظ الانظار . ومناخ نظر اهل المعرفة الذين اليهم يشار . فعليك بالتدبير فيها والاعتبار . وقد انقسم من تكلم على هاته المسالة من فحول اهل التحقيق على قسمين فمنهم من يسلك طريق الافراط ومنهم من يسلك طريق التفريط . وانا اسلك لك طريقا وسطا بينهما يكون بزبدة الكلام في هاته المسالة محيط . فاقول اجلاء الكلام في هاته المسالة على احسن نظام يقتضي ذكر مقدمه ومقصدين وخاتمة هي نتيجة ما تقدمها من الكلام اما المقدمة ففي امور الاول فيما يطلق عليه الحسن والقبح من المعاني وبيان المعنى المتنازع فيه منها الثاني في بيان مذاهب المعتزلة في المسالة الثالث في بيان الخلاف بين فحول اهل التحقيق في نقل مذهب المعتزلة وذكر الفرق بينه وبين مذهب السادة الحنفية على جميع النقول والمقصد الاول في تحرير ادلة الاشعرية على قولهم في المسالة الناهضة على سائر فرق المعتزلة السليمة التي لا يتطرق الطعن الى ساحتها القويمة والمقصد الثاني في ذكر شبه المعتزلة على مذهبهم وردها والخاتمة في ذكر بعض ما

يتفرع على هذا الخلاف من المسائل (وسميت) هاتهالكلمات بزبدة التحصيل والتنقيح في تحقيق مسالة التحسين والتقبيح (المقدمة) في امورلابدمن تقديمها الامر الاول فيما يطلق عليه الحسن والقبح من المعاني وبيان المعنى المتنازع فيه منها (اعلم) ان من الواجب الاكيد في اساليب المناظرة تحرير المعنى المتنازع فيه ليتوجه النفي والاثبات اليه فاقول ممتثلا للواجب موضحا هذا الغرض للواقف قال العضد في المواقف وامزج له عبارته بعبارة شارحه السيد السند لتحصل في المقام على ماعليه تعتمد ونص ما قالاه ولا بد اولا اي قبل الشروع في الاحتجاج من تحرير محل النزاع ليتضح المتنازع فيه ويرد النفي والاثبات على شيء واحد فنقول وبالله التوفيق الحسن والقبح يقال لمعان ثلاثة(الاول)صفة الكمال والنقص فالحسن كون الصفة صفة كمال والقبح كون الصفة صفة نقص يقال العلم حسن والجهل قبيح ولا نزاع في ان هذا المعنى ثابت للصفات في انفسها وان مدركه العقل ولا تعلق له بالشرع (الثاني)ملائمةالغرض ومنافرته فما وافق الغرض كان حسنا وما خالفه كان قبيحا وما ليس كذلك لم يكن حسنا ولا قبيحا وقد يعبر عنهما اي عن الحسن والقبح بهذا المعنى بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقبيح ما فيه مفسدة وما خلا عنهما لا يكون شيئا منهما وذلك ايضا عقلي اي مدركه العقل كالمعنى الاول ويختلف بالاعتبار فان قتل زيد مصلحة لاعدائهوموافق لغرضهم ومفسدةلاوليائهومخالف لغرضهم فدل هذا الاختلاف على انه امراضافي لا صفة حقيقية والالم يختلف كما لا يتصور كون الجسم الواحد اسود وابيض بالقياس الى شخصين (الثالث) تعلق المدح والثواب بالفعل عاجلا وءاجلا او الذم والعقاب كذلك فما تعلق به المدح في العاجل والثواب في الاجل يسمى حسنا وما تعلق به الذم في العاجل والعقاب في الاجل يسمى قبيحا وما لا يتعلق به شيء منهما فهو خارج عنهما هذا في افعال العباد وان اريدبه ما يشمل افعال الله تعالى اكتفى بتعلق المدح والذم وترك الثوب والعقاب وهذا المعنى الثالث هو محل النزاع فهو عندنا شرعي وذلك لان الافعال كلها سواسيه ليس شيء منها في نفسه بحيث يقتضي مدح فاعله وثوابه ولاذم فاعله وعقابه وانما صارت كذلك بسبب امر الشارع

حسن الشيءوقبحه يراد بهما ما يلائم الطبع او ينافره كانقاذ الغرقى واتهام الابرياء او كونه صفة كمال **او نقص** نحو العلم حسن والجهل قبيح او كونه موجبا للمدح او

بها ونهيه عنها وعند المعتزلة عقلي فانهم قالوا للفعل في نفسه مع قطع النظر عن الشرع جهة محسنة مقتضية لاستحقاق فاعله مدحا وثوابا او مقبحة مقتضيه لاستحقاق فاعله ذما وعقابا ثم انها اي تلك الجهة المحسنة والمقبحة قد تدرك بالضرورة من غير تامل وفكر كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار فان كل عاقل يحكم بهما بلا توقف وقد يدرك بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع مثلا وقد لا تدرك بالعقل لا بالضرورة ولا بالنظر ولاكن اذا ورد به الشرع علم ان ثمه جهة محسنة كما في صوم آخريوم من رمضان حيث اوجبه الشارع وجهة مقبحة كعدم اول يوم من شوال حيث حرمه الشارع فادراك الحسن والقبح في هذا القسم موقوف عى كشف الشرع عنهما بامره ونهيه واما كشفه عنهما في القسمين الاولين فهو موءيد لحكم العقل بهما اما بضرورة او بنظر اه وقال الشيخ ابن الحاجب في النهاية ما نصه الاشاعرة قالوا الحسن والقبح قد يعنى بهما ملائمة الطبع ومنافرته وهما عقليان بهذا الاعتبار وقد يعنى بهما كون الشيء صفة كمال او نقص كقولنا العلم حسن والجهل قبيح وهما عقليان بهذا الاعتبار ايضا وقد يعني بهما كون الفعل متعلق المدح او الذم والنزاع فيه فعند المعتزلة انه عقلي اه وقد افصح السيد السند في حواشي شرح المختصر العضدي على ان المعنى المتنازع فيه هو هذا المعنى الثالث حيث قال اتفقت الاشاعرة والمعتزلة على ان الافعال تنقسم الى واجب ومندوب ومباح ومكروه وحرام ثم اختلفوا فذهب المعتزلة الى ان الافعال في ذواتها مع قطع النظر عن اوامر الشرع ونواهيه متصفة بالحسن والقبح وارادوا بالقبح كون الفعل بحيث يستحق فاعله الذم عن العقل وبالحسن كونه بحيث لا يستحق فاعله ذلك وربما فسروه يكون الفعل بحيث يستحق فاعله المدح ثم القبح هو معنى الحرمة والحسن تتفاوت مراتبه فان كان بحيث يستحق فاعله المدح وتاركه الذم عند العقل فهو الوجوب والا فان استحق فاعله المدح فقط فهو الندب وان استحق تاركه المدح فقط فهو الكراهة اولا يتعلق بفعله ولا بتركه مدح ولا ذم فهو الاباحة فهذه الامور اعني الوجوب واخوته ثابتة للافعال في ذواتها وليست مستفادة من الشرع بل حاصلة قبله ايضا لا بالقياس الى العباد

اللهم الشرعيين والاولان عقليان اجماعا والثالث شرعي عندنا لا يعلم ولا يثبت الا بالشرع فالقبيح ما نهى الله تعالى عنه والحسن مالم ينه عنه وعند المعتزلة هو عقلي لا يفتقر الى ورود الشرائع بل العقل

فقط بل بالقياس الى الخالق ايضا ولذلك قالوا بوجوب اشياء عليه تعلى عن ذلك علوا كبيرا ووصفوا الافعال بالحسن والقبح بالنسبة اليه تعلى وذهبوا الى ان اوامر الشرع ونواهيه كاشفة عنها لا مثبتة اياها فوجوب الصلوات وحرمة الزنا امران ثابتان لهما لا بسبب الامر والنهي بل هما كاشفان عنهما واذا قاسوا الافعال بالنسبة الى المكلفين زادوا في تعريف القبح استحقاق العقاب اجلا وقيدوا استحقاق الذم بالعاجل ونفوهما في تعريف الحسن وذهب الاشاعرة الى ان الافعال لا حسن لها ولا قبح بما ذكر من التفسير بل قبحها عبارة عن كونها منهيا عنها شرعا والحسن بخلافه وليس لهما في نفسهما صفة يكشف عنها الشرع بل هما مستفادان منه ولو قلبت القضية في الامر والنهي لانقلب الحسن قبحا وبالعكس ولما كانت هذه الاحكام ثابتة للافعال في ذواتها لامن الشرع والعقل يحكم بذلك اجمالا وقد يطلع على تفاصيلها اما بالضرورة او بالنظر فيحكم بها على مذهب المعتزلة قالوا العقل هو الحاكم والشرع هو الكاشف واما على مذهب الاشاعرة فلا ثبوت لها الا من الشرع ولا حكم للعقل بها اصلا والحاكم عندهم هو الشرع فظهران مدار الكلام على ان للافعال حسنا وقبحا بما ذكر من المعنى والعقل يحكم بذلك اولا اه وقال الجلال السبكي في جمع الجوامع والحسن والقبح بمعنى ملائمة الطبع ومنافرته وبمعنى صفة الكمال والنقص عقلي وبمعنى ترتب الذم عاجلا والعقاب اجلا شرعي خلافا للمعتزلة اه وقال ابن عاصم في مهيع الاصول

القول في التحسين والتقبيح ... والحكم فيهما على الصحيح
والحسن والقبح اذا ما حققا ... على ثلاثة لديهم اطلقا
فاول ما الحسن بالموافقة ... للطبع ثم القبح ما لا وافقه
والثاني ما جاء في الاستعمال ... بنسبة النقص او الكمال
وذان لا افتقار فيهما لان ... يبين الشرع القبيح والحسن
وان يكن ما مدح الله الحسن ... وما عليه بالثواب فهو من
وضده القبيح ما قدذمه ... واستوجب العقاب من قدامه
فها هنا الخلاف كل نقله ... للاشعريين وللمعتزلة

يستقل بثبوته قبل الرسل وانما الشرائع مؤكدة لحكم العقل فيما علمه ضرورة كالعلم بحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار او نظرا كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع او مظهرة لما لا يعلمه العقل ضرورة ولا نظرا كصوم آخر يوم من رمضان وتحريم اول يوم من شوال وعندنا الشرائع الواردة منشئة للجميع فعلى راينا لا يثبت حكم قبل

فالاشعريون يقولون بان ليس بغير الشرع يثبت الحسن
وضده اذ ليس حكم يثبت قبل ورود الشرع وهو الاثبت
والحسن والقبح لدى المعتزلة العقل قبل الشرع كان حصله
اما ضرورةواما بالنظر او لم يصل فيه لمعنى معتبر
فالاولان الشرع فيهما اتى موكدا ما بالعقول اثبتا
والثالث الشرع به اظهر ما لم يصل العقل اليه منهما

وعلى جميع ما سبق من بيان معاني الحسن والقبح وتحرير المعنى المتنازع فيه احتوى كلام البحر العباب • مصنفنا المحقق الشهاب • حيث قال في المتن حسن الشيء وقبحه يراد بهما الى قوله فعلى رأينا الخ واذا وقفت على هذا المعنى المتنازع فيه فاعلم ان هذا المعنى اما ان يترك مطلقا غير مقيد بالشرع او بالعقل واما ان يقيد بالعقل واما ان يقيد بالشرع وعلى التقييد وتركه يختلف النزاع بين الفريقين السادة الاشعرية والمعتزلة وهذا حديث اجمالي وتفصيله ما اشار اليه المحقق ميرزجان في حواشي شرح المختصر الحاجبي حيث قال (اعلم) ان هذا المعنى ان ترك مطلقا ولم يقيد بالشرع والعقل والنزاع بين الفريقين في ان اتصاف الافعال به بحسب الشرع اوبحسب العقل وعلى هذا انبنى كلام العضد في المواقف وكلام الشيخ ابن الحاجب في النهاية واذا قيد بالعقل بان يقال الحسن ما يستحق فاعله المدح عند العقل والقبح ما يستحق فاعله الذم عنده فالنزاع فيه بمعنى ان النزاع في اطلاق الحسن والقبح على هذا المعنى وفي اتصاف الافعال بهما لعدم تحققهما عند الاشعري وليس النزاع في ان هذا المعنى شرعي او عقلي اذ لا مجال لتوهم كونها محققة بمجرد اعتبار الشارع وكلام السيد في الحواشي العضدية السابق كانه مبني على هذا حيث قال ذهبت المعتزلة الى ان الافعال في ذواتها مع قطع النظر عن اوامر الشرع ونواهيه متصفة بالحسن والقبح وارادوا بالقبح كون الفعل بحيث يستحق فاعله الذم عند العقل وبالحسن كونه لا يستحق فاعله ذلك ثم قال فظهر ان مدار الكلام على ان للافعال حسنا وقبحا بما ذكر من المعنى والعقل يحكم بذلك اولا الخ واذا قيد بالشرع بان يقال استحقاق فاعله المدح او الذم من قبل الشرع بمعنى ان المحسن والمقبح هو الشارع ولا

الشرع خلافا للمعتزلة في قولهم ان كل ما يثبت بعد الشرع فهو ثابت قبله وخلافا للابهري من اصحابنا القائل بالحظر مطلقا وابى الفرج القائل بالاباحة مطلقا وكذلك قال بقولهما جماعة من المعتزلة فيما لا

تحسين ولا تقبيح الا من جهته لم يكن ايضا الخلاف في كونه شرعيا او عقليا اذ لا مجال لتوهم كونه عقليا انما النزاع في اطلاق الحسن والقبح بهذا المعنى ثم في اتصاف الافعال بهما لعدم تحققهما عند المعتزلة بل الشرع عندهم كشف عن المعنى المتحقق في نفسه ولم يتحقق عندهم معنى اعتبره الشارع وكان بمجرد جعله اه واذا احطت خبرا بتحرير المعنى المتنازع فيه في هاته المسالة فنرجع الى ذكر الامر الثاني مما اشتملت عليه المقدمة فنقول (الامر الثاني في ذكر فرق المعتزلة) وبيان هذا الامر ان يقال بعد ان اتفقت فوق المعتزلة على اثبات الحسن والقبح الذاتيين للفعل والمعني بالذاتي ههنا ما تتصف الافعال به من حيث الذات لامن جهة الشرع ليشمل سائر الفرق قال السيد السند في حواشي العضد المراد بقوله اي العضد الافعال حسنهاوقبيحه لذواتها اي انها ليست بامر مباين من الشرع وغيره فان المستند الى الصفات مستند الى الذات فيتناول التفاصيل المذكور بعد اه اختلفوا فذهب الاوائل منهم الى ان حسن الافعال وقبحها لذواتها لا لصفة فيها تقضيها والمعني بالذات هنا ما يكون مقتضى ذات الفعل حتى لا يشمل مذهب الجبائية الاتي وذهب بعض من بعدهم من المتقدمين الى اثبات صفة حقيقية توجب ذلك مطلقا اي في الحسن والقبح جميعا فقالوا ليس حسن الفعل او قبحه لذاته كما ذهب اليه من تقدمنا من اصحابنا بل لما فيه من صفة موجبة لاحدهما وذهب ابو الحسين من متاخريهم الى اثبات صفة في القبيح مقتضيه لقبحه دون الحسن اذ لاحاجة به الى صفة محسنة له بل يكفيه لحسنه انتفاء الصفة المقبحة وذهب الجبائي الى نفي الوصف الحقيقي فيهما مطلقا فقال ليس حسن الافعال وقبحها لصفات حقيقية فيهما بل لوجوه اعتباريه واوصاف اضافية تختلف بحسب الاعتبارات كما في لطمة اليتيم تاديبا وظلما اه (الامر الثالث في بيان الخلاف بين الفحول في نقل مذهب المعتزلة وذكر الفرق بينه وبين مذهب الحنفية في جميع الانقال) وجملة النقول التي اطلعنا عليها في هذا الغرض ثلاثة (النقل الاول) في مذهب المعتزلة وهو المشهور بين الخاصة والجمهور وهو ان الافعال في ذواتها مع قطع النظر عن اوامر الشرع ونواهيه متصفة بالحسن الذي هو

يطلع على حاله كآخر يوم من رمضان واول يوم من شوال لنا **قوله تعالى وما كنا معذبين حتى** نبعث رسولا نفي التعذيب قبل البعثة فينتفي ملزومه وهو الحكم احتجوا **بانا نعلم بالضرورة** حسن الاحسان وقبح الاساءة قلنا محل الضرورة **مورد الطباع** وليس محل النزاع)

معنى الوجوب والندب والكراهة والاباحة وبالقبح الذيهو معنىالحرمهواوامر الشرع ونواهيه كاشفة عنها لا مثبتة اياها فوجوب الصلوات وحرمة الزنا امران ثابتان لهما لا بسبب الامر والنهي بل هما كاشفان عنهما ولما كانت هذه الاحكام ثابتة للافعال في ذواتها لامن الشرع والعقل يحكم بذلك قالوا العقل هو الحاكم والشرع هو الكاشف وعند الاشاعرة لا ثبوت لهاته الاحكام الامن الشرع ولا حكم للعقل بها اصلا والحاكم عندهم هو الشرع وعلى هذا التقرير درج غير واحد كسيد المحققين في الحواشي العضدية وقد سبق نقل كلامه في تحرير المعنى المتنازع فيه وغيره (النقل الثاني) في مذهب المعتزلة وهو الذي نقله وحرره الشهاب المصنف في شرحه للمحصول وهنا حيث قال ليس مراد المعتزلة بان الاحكامعقلية ان الاوصاف مستقلة بالاحكام ولا ان العقل هو الموجب والمحرم بل مرادهم ان العقل ادرك ان الله تعلى بحكمته البالغة يكلف بترك المفاسد وتحصيل المصالح فالعقل عندهم ادرك ان الله اوجب او حرم ونحن نقول الذي ادركه هو جواز ذلك وقال في موضع ءاخر من شرح المحصول ما اعتمدوه في اشتمال الاحكام على المصالح ودرء المفاسد نحن نوافقكم عليه وان الواقع في الشرع هو كذلك غير انا لا نواجبه وهم يوجبونه وقال في موضع ءاخر من شرح المحصول ان النزاع مع المعتزلة في قاعدة الحسن والقبح في ان العقل هل له ولاية على ان يحكم بان الله حكم بربط الاحكام بالمصالح والمفاسد ام لا فنحن نمنع من ذلك ونقول لم يحكم العقل الا بجواز الربط لا بالربط نفسه بناء على جواز تكليف ما لا يطاق فيجوز ان يوجب الله علينا ويحرم من غير بعثة وهم يقولون بل ادركنا بالعقل ان الله تعلى يجب لحكمته البالغة ان لا يدع مفسدة في وقت من الاوقات الا حرمها ويعاقب عليهما ولا مصلحة في وقت من الاوقات الا اوجبها ويثيب عليها لكونه حكيما ولولا ذلك لفاتت الحكمة من جانب الربوبية وهو باطل لاتفاق المسلمين على ان الله تعلى حكيم فنحن ح نسلم لهم ان العقل مولى على ذلك ولا يلزم من تسليم الولاية على الحكم وقوع الحكم لتوقف الحكم على مدرك تستند اليه اه ويقرب من هذا النقل لمذهب المعتزلة ما درج عليه المحقق الكمال ابنالهمام

في المسايرة ووافقه عليه شارحه الكمال ابن ابي شريف وسايره ونص كلامه ممزوجا بكلام شارحه والحاصل في تحرير نقل مذهب المعتزلة هو ان العقل اذا ادرك الحسن على وجه وهو ان يستلزم ترك الفعل قبحا في فعل يصح نسبته اليه تعلى ونسبته الى العباد كايصال رزق الفقير اذ يصح ان ينسب الى الله تعلى بان يقال اوصل الله رزق فلان ويصح ان ينسب الى العبد فيقال اوصل فلان رزق فلان واذا ادرك الحسن على ذلك الوجه ادرك وجوب وقوعه منه سبحانه اي لابد منه لان ذلك الفعل حسن لمعنى في نفسه فلا يتخلف وقوعه لاستحالة غيره اي عدم الوقوع او وقوع خلاف ما قدره الله تعلى وادرك امره سبحانه وتعلى عباده الفعل الحسن وان كان الفعل الذي ادرك العقل حسنه لاتليق نسبته الا الى العباد كالعبادة البدنية ادرك العقل انفراده تعلى بايجابه عليهم فظهر ان ليس للعقل عند المعتزلة سوى ادراك الحكم اي حكم العقل الذي يستقل العقل بادراك الحسن والقبح فيه فيدرك في بعض افعاله ان الله امر عباده به وفي بعضها انه نهاهم عنه مطلقا اه (النقل الثالث) في مذهب المعتزلة وهو للاستاذ ابي منصور الماتوريدي وعامة مشائخ سمرقند قالوا العقل عند المعتزلة اذا ادرك الحسن والقبح يوجب نسبة على الله وعلى العباد مقتضاهما اي مقتضى ما ادركه من الحسن والقبح فاذا ادرك حسن ايصال رزق الفقير اليه وقبح تركه فيكون الايصال الذي هو مقتضى الحسن المدرك للعقل في الايصال واجبا عليه تعلى لان تركه يستلزم نقصا وهو البخل واشار بعض مشائخ سمرقند الى ان ماخذ هذا النقل عن المعتزلة هو قولهم بوجوب رعاية الاصلح للعبد عليه تعلى الله عن ذلك علوا كبيرا فانه اذا ادرك العقل الحسن في الفعل اوجب وجوده منه تعلى واذا ادرك القبح اوجب عدم وجوبه منه تعلى بان يستمر عدم الفعل الموصوف بالقبح وقد رد الكمال ابن الهمام في المسايرة هذا النقل الذي نقله ابو منصور وعامة مشائخ سمرقند عن المعتزلة في معنى ايجاب العقل عندهم وحقق النقل السابق الذي نقلناه عنه. واذا وقفت على هاته النقول • فنرجع الى ذكر الفرق بين مذهب المعتزلة ومذهب الحنفية على سائر النقول (فاقول) • قد شاع على السنة النقلة من غير توضيح ولا تنقيح • ان السادة

معنى قولي الاولان عقليان اجماعا انا وافقنا المعتزلة على ان الحسن والقبح بهذين التفسيرين يستقل العقل بادراكهما من غير ورود الشرائع فيدرك العقل ان الاحسان ملائم والاساءة منافرة وان العلم

الحنفية موافقون للمعتزلة في مسالة التحسين والتقبيح • وهوقول خال عن تحقيق مذهب هوءلاء الايمة الأعلام • كما ترى ذلك جليا بعد تحرير كلامهم واجلائه للافهام • وعرضه على النقول في مذهب المعتزلة المذكورة في سابق الكلام • حتى يتضح بينهما الفرق العظيم • الذي لا يمتري فيه ذو عقل سليم • فاجوب ح في مضمار البيان • معتمدا على الواحد الديان • (واقول) (اعلم) ان الكمال ابن الهمام في المسايرة والتحرير منح المقام غاية التحرير كما هو به جدير فقال ما ملخصه ان الحنفية بعد اتفاقهم على ثبوت الحسن والقبح للفعل على الوجه الذي قالته المعتزلة وهو ان العقل قد يستقل بادراك الحسن والقبح الذاتين اختلفوا هل يترتب على العلم بثبوت صفة الحسن والقبح في فعل من افعال العباد ان يعلم حكم تكليفي لله تعلى في ذلك الفعل فقال الاستاذ ابو منصور الماتوريدي وعامة مشائخ سمرقند نعم يعلم على هذا الوجه وجوب الايمان بالله ووجوب تعظيمه وحرمة ما هو شنيع اليه كالكذب ووجوب تصديق النبي صلى الله عليه وسلم وما ذكر من وجوب الايمان والتعظيم وما ذكر معهما هو معنى شكر المنعم ولا يقال ان شكر المنعم اعم مما ذكر اذ معناه صرف العبد جميع ما انعم الله عليه به لما خلق له لانا نقول كل ذلك مندرج تحت وجوب تعظيمه تعلى وروى الحاكم الشهيد في المنتقي عن ابي حنيفة انه قال لا عذر لاحد في الجهل بخالقه لما يرى من خلق السماوات والارض وعنه لولم يبعث الله رسولا لوجب على الخلق معرفته بعقولهم وقال ايمة بخارى من الحنفية لايجب ايمان ولا يحرم كفر قبل البعثة كقول الاشاعرة وعلى قولهم درج الكمال ابن الهمام كما صرح بذلك في تحريره وحملوا المروى عن ابي حنيفة على ما بعد البعثة وما حملوا عليه المروى امر ممكن في العبارة الاولى دون العبارة الثانية ونقل الحمل في الاولى ابن عز الدولة فانه قال ايمة بخارى الذين شاهدناهم كانوا على القول الاول يعني قول الاشاعرة وحكموا بان المراد من رواية لا عذر لاحد في الجهل بخالقه لما يرى من خلق السماوات وخلق نفسه يعني بعد البعثة وهذا الحمل لا يخفى عدم تاتيه في العبارة الثانية الصادرة من الامام لاكن قال الكمال في تحريره بعد ما نقل محملهم فيها وح فيجب

كمال والجهل نقص اما كون الفعل يثيب الله عليه او يعاقب فهذا لا يعلم الا بالشرع عندنا ر بالعقل عندهم فمن انقذ غريقا ففي فعله **امران احدهما كون الطباع السليمة تنشرح له وهذا عقلي وثانيهما ان**

حمل الوجوب في قوله لوجب على الخلق معرفته بعقولهم على معنى ينبغي قال الكمال ابن ابي شريف في شرح المسايرة بعد نقله لكلام شيخه في التحرير فمحل الوجوب فيهما على العرفي فان الواجب عرفا هو الذي ينبغي ان يفعل وهذا هو الاليق والاولى اه وهذا القول من ايمة بخارى قالوا به بعد قولهم يخلق نفعل صفة الحسن والقبح ولاكن الحكم غير تابع لهما وفاقا للاشاعرة خلافا لقول عامة مشائخ سمرقند فلا يمتنع عقلا ان الباري تعالى بالايمان ولا يثيب عليه وان كان حسنا ولا يمتنع عقلا ان لا ينهي سبحانه عن الكفر ولا يعاقب عليه وان كان قبيحا بل اقبح القبائح والحاصل مما عليه ايمة بخارى الموافق لما للاشاعرة انه لا يمتنع عدم التكليف عقلا اذ لا يحتاج سبحانه الى الطاعة ويستكثرها ويرتاح للشكر وكيف يحتاج الى شيء وهو الغني مطلقا وكل موجود فقير اليه وكيف يرتاح الى شيء والارتياح ميل تهز لاجله النفس فهو انفعال والانفعال في حقه محال ولا يتضرر سبحانه بالمعصية ولا يأخذه حنق بسببها فيشفى بالعقاب اذ الحنق والتشفي نوعان من الانفعال وهومحال على الله على ان تسمية ذلك الانفعال طاعة ومعصية قبل البعثة تجوزاذهمافرع الامر والنهي وحيث لا امر ولا نهي قبل البعثة فاطلاق الطاعة والمعصية ح مجاز من اطلاق الشيء الى ما يوءل اليه ثم ان الكمال انتقل الى ضرب اخر من الاستدلال على ما سبق فقال بل يجوز العقل العقاب بسبب ذكر العبد اسمه تعلى شكرا له سبحانه لان الشكر ملك المشكور فاقدامه على الشكر بغير اذنه تصرف في ملك الغير بغير اذنه فيقتضي العقاب ولان العبد اذا حاول مجازاة المنعم عليه بجلائل النعم دون اذن منه استحق التاديب لمحاولته ما ليس اهلا له فلولا انه سبحانه اطلق بفضله للعبد بذكر اسمه من جهة السمع ووعد على ذكره بالثواب فقال تعلى اذكروني اذكركم وغير ذلك من الايات والاحاديث لخاف من انفتحت لعقله عظمة كبريائه وجلاله من ان يسميه بلسانه اذ يرى انه احقر من ذلك فسبحان من يقرب لخلقه بفضله وعظيم بره واذا لم يوجب العقل ذلك اي ما تقدم ذكره عن ابي منصور وعامة مشائخ سمرقند من الايمان وما ذكر معه لم يبق دليل الا السمع اه محل الحاجة من كلامه واذا احطت خبرابتحقيق

الله تعالى يثيبه على ذلك وهذا محل النزاع وكذلك من غرق انسانا ظلما فيه امران احدهما كونه يتالم منه الطبع السليم وهذا عقلي وثانيهما كونه يعاقبه الله تعالى عليه وهذا محل النزاع فهذا تلخيص محل

مذهب السادة الحنفية في المسالة فنرجع الى عرضه علي النقول السابقة في مذهب المعتزلة (فاقول) اما اذا عرضت مذهب ابي منصور وعامة مشائخ سمرقند على النقل الاول في مذهب المعتزلة فتجد الفرق بينهما من وجوه (الاول) ان الموجب والحاكم عندهم هو الله تعلى وذلك لان حاصل ما سبق نقله عنهم هو ان العقل اذ ادرك صفة الحسن والقبح في فعل تبع ذلك ادراكه الحكم التكليفي لله تعالى في ذلك الفعل فحظ العقل عندهم ادراك الحكم التكليفي لله لا انه الحاكم وعند المعتزلة انه الحاكم (الثاني) ان العقل ونظره ءالة للبيان وسبب عادي عندهم لا مولد كما عند المعتزلة (الثالث) مدخلية العقل في الاحكام عندهم على انه مدرك ليست مطلقا بل في اشياء معدودة تقدم عدها وعند المعتزلة مدخلية العقل في الاحكام على انه حاكم مطلقا والى ما ذكرناه من الفرق بين الفريقين اشار المحقق الفنري في فصول البدائع حيث قال الفرق بين مذهبنا ومذهب المعتزلة من وجوه ان الموجب والحاكم هو الله تعلى وان العقل ونظره ءالة للبيان وسبب عادي لا مولد وان مدخله ليس مطلقا اه وقد اشار الى بعض ذلك المحقق الازهري في حواشيه على مرآة الوصول حيث قال (حاصل) مذهبنا معاشر الحنفية التوسط فان المعتزلة افرطوا في جعل العقل حاكما حتى اوجبوا الايمان على الصبي العاقل واهل الفترة والاشاعرة فرطوا في تعطيل العقل واهداره حتى ابطلوا ايمان الصبي العاقل وتوسط اصحابنا وقالوا ان للعقل مدخلا في معرفة حسن بعض الاشياء وقبحها قبل ورود الشرع وليس بحاكم بل الحاكم هو الله تعلى اه واما اذا عرضت مذهب ايمة بخارى على النقل الاول في مذهب المعتزلة فتجد الفرق بينهما وبين مذهب مشائخ سمرقند منهم من وجوه الاول ان الموجب والحاكم هو الله عندهم ولاحظ للعقل في شيء حتى في ادراك الحكم التكليفي لله تعلى كما يقوله الفريق السابق منهم فضلا عن كونه حاكما كما هو قول المعتزلة الثاني ان العقل عندهم لا دخل له في الاحكام التكليفية لا بالاليه ولا بالسببيه كما هو قول الفريق الاول منهم ولا بالتولد كما هو قول المعتزلة (الثالث) عدم مدخلية العقل عندهم في سائر الاحكام لا انه في بعضها له دخل بادراك الحكم التكليفي وفي بعضها

النزاع وكذلك يدرك العقل ان العلم كمال وان الجهل نقص وان لم يبعث الله الرسل كما يدرك ان خمسة في خمسة بخمسة وعشرين وجميع الاحكام العقلية من الحسابيات والهندسيات وكذلك الامور العادية كالطبيات وغيرها لا يتوقف دركها على الشرائع وكذلك الامور الالهية فيما يجب الله تعالى او يستحيل عليه او يجوز في

لا كما هو راي الفريق الاول ولا ان له دخلا في انشاء الحكم في الجميع كما هو قول المعتزلة على هذا النقل واما اذا عرضت مذهب ابي منصور وعامة مشائخ سمرقند على النقل الثاني في مذهب المعتزلة فتجد الفرق بينهما من وجهين هما الثاني والثالث فيما تقدم ويتفقان في ان العقل غير حاكم بل مدرك للحكم التكليفي واما اذا عرضت مذهب ايمة بخارى على النقل الثاني في مذهب المعتزلة فتجد الفرق بينهما مع مذهب السمرقنديين منهج من ثلاثة اوجه تظهر من سابق الكلام واما اذا عرضت مذهب مشائخ سمرقند على النقل الثالث في مذهب المعتزلة فتجد الفرق بينهما من جهة ان العقل عند مشائخ سمرقند يتفرع على ادراكه صفة الحسن او القبح في فعل ادراكه حكم الله التكليفي وعندالمعتزلة يتفرع على ادراكه صفةالحسن اوالقبح في الفعل ايجاب مقتضاهما على الله تعلى عن ذلك علوا كبيرا واما اذا عرضت مذهب مشائخ بخارى على هذا النقل في مذهب المعتزلة فتجد الفرق بينهما متضحا للعيان لا يحتاج الى بيان (ومما) يختلف فيه المشائخ الحنفية من الفريقين زيادة على ما سبق بيانه مع المعتزلة التفاريع الشنيعة التي فرعها المعتزلة على هاته المسالة كاستحالة تكليف ما لا يطاق عقلا اعني الممتنع لذاته كالجمع بين الضدين ووجوب رعاية الصلاح والاصلح والرزق واثابة المطيع وعقاب العاصي ان مات بلا توبة والعرض عن ايلام الاطفال والبهائم وقالوا بذلك بناء على ان مقابلاتها لكونها خلاف الحكمة توجب نقصا يتعالى الله عنه والحنفية قاطبةلم يقولوابهاته التفاريع ما عدى تكليف ما لا يطاق فوافقوهم عليه كما صرح بذلك الكمال ابن الهمام وراوا التكليف به فيه خلاف الحكمة الموجب للنقص وبما ذكرنا سابقا من الخلاف بين الفريقين من جهة التفريع صرح المحقق العلامة ناشر لواء المذهب النعماني . شيخ الاسلام ابو عبد الله الشيخ سيدي محمد بيرم الثاني . في شرحه على شرح الشيخ قاسم على المنار حيث قال ونفس مسالة الحسن والقبح لولا ما فرعته المعتزلة عليها لاتبديع فيهما اذ قصارى امرها على تقدير ان لا تتم الادلة التي اقاموا عليها ان تكون خطا انما التبديع في فروعها وحيث انكر الحنفية تلك الفروع وتبراوا منها فلا غضاضة عليهم في القول بها فلايتورك عليهم

افعاله يكفي فيها العقل واما وقوع احد طرفي الجائز على الله تعالى فلا يستقل العقل به ولا يتوقف كله على الشرائع بل قد يكفي فيه الحواس الخمس او احداها كما ندرك ان الله تعالى خلق الرائحة في المسك واللون في الثلج والصوت في الجنين والخشونة في القنفذ او

با نهم قائلون بالتحسين والتقبيح· موافقون للمعتزلة في مذهبهم القبيح· الاجاهل· او حسود متجاهل · نعوذ بالله من حسد يسد باب الانصاف· ويصد عن جميل الاوصاف اه كلامه (هذا) غاية ما تفضل به واهب العطية· مما قصدنا جلبه في هاته المقدمة من الامور الثلاثة التي هي بذكرها في صدر هذا المبحث حرية · والله يلهمنا الصواب في هاته القضية وكل قضية · وقد آن ان نثني عنان القلم الى ذكر المقصد الاول في تحرير مذهب السادة الاشعرية· وذكر ادلتهم المرضية· فنقـول

المقصد الاول في ذكر ادلة الاشعرية

(اعلم) ان الخوض في هذا المقصد ينبني على تقديم تحرير · يكون بابا للوصول لما حررناه فيه للناقد البصير · وحاصله انك اذا تاملت جليا في ثالث الامور التي اشتملت عليها المقدمه من النقول في مذهب المعتزلة ظهر لك مـن بعض النقول ان المعتزلة في مسالة التحسين · بنوا قولهم على اساس واحد غير متين وهو اثبات الحسن والقبح الذاتي الذي سيتبين لك سقوطهما بالبداهة من غير نظر وتخمين ·ومن بعضها انهم بنوا قولهم في المسالة على اساسيـن يتضـح هدمهما لمن امعن النظر وتصفح· هما كون الافعال حسنها وقبحها لذواتها ووجوب رعاية الصلاح والاصلح · فاذا ادركت عقولهم حسن الاحسان للمحسن قالوا بوجوبه لقياس موءلف من مقدمتين نظمه هذا الفعل اعني الاحسان للمـحسن حسن لذاته وكل ما كان كذلك فيجب على الله فعله لوجوب رعاية المصالـح فينتج هذا الفعل يجب على الله فعله فالمقدمة الصغرى مبنية على اثبات الحسن الذاتي والكبرى مبنية على وجوب رعاية الاصلح واذا تقرر لك هـذا فمـن العلماء من جنح الى هدم الاساس الاول مقتصرا عليه اما لكونه ممن يرى بناء قولهم في المسالة عليه منفردا او لكونه ممن يرى بنـاء المسالـة عندهـم على اساسين لاكن لما كان هو اساس صغرى القياس الذي يستندون اليه في كـل فعل فبهدمه تنهدم الصغرى فينهدم القياس وعلى الاقتصـار على هـدم هـذا الاساس درج غير واحد كالشيخ ابن الحاجب وغيره من المحققين ومن العلماء ممن يرى بناء مسالة التحسين على اساسين من اقتصر على هدم اساس الكبرى

بقرائن الاحوال كخجـل الخجـل ووجل الوجـل وغيـر ذلك واما الثواب والعقاب العاجل في الدنيـا او الآجل في الآخرة واحوال القيامة او الاحكام الشرعية فان هذا ونحوه لا يعلم عندنا الا بالرسائل الربانية وعندهم تدرك الاحكام والثـواب والعقاب وكثير من احوال القيامة بالعقل فانهم يوجبون بالعقل خلود الكافر وصاحب الكبيرة في النـار

وعلى هذا الطريق سلك جماعة منهم الشهاب المص رحمه الله تعلى واذا احطت خبرا بهذا التحرير فنبداح بذكر ادلة السادة الاشعرية على هدم اساس الاول واقول (اعلم) ان ادلة الاشعرية على هدم هذا الاساس قد انقسمت الى قسمين منها ما ذكروه حجة على بعض فرق المعتزلة وهم ما عدى الجبائية ومنها ما ذكروه حجة على سائر الفرق (فاما) ادلتهم الناهضة على ما عدى الجبائية فذكر الشيخ ابن الحاجب منها دليلين للاصحاب محكمين في النسج والبنا كما يرشدك لذلك اصطلاحه فيما يعبر عنه بلنا · ثم ذكر بعدهما دليلين غير مرتضى لهما لما فيها من العلل · كما يرشد لذلك اصطلاحه فيما يعبر عنه باستدل · ولنقتصر على ذكر الدليلين اللذين لا يتطرق الطعن الى ساحتهما السليمة ولا يعتري هدم لمبانيها القويمه (الدليل الاول) قال العضد في شرح المختصر الحاجبي لنا لو كان ذاتيا لما اختلف بان يكون فعل واحد حسنا تارة وقبيحا اخرى واللازم باطل (اما) الملازمة فلانه لو اختلف لزم انفكاك ما هو ذاتي للشيء عنه وانه محال واما بطلان اللازم فلان الكذب قبيح وقد يحسن فانه يجب اذا كان فيه عصمة نبي من ظالم او انقاذ بريء ممن يريد سفك دمه وكذلك القتل والضرب وغيرهما من الافعال مما يجب تارة ويحرم اخرى اه قال السيد السند في حواشيه قوله لو كان ذاتيا اي مستندا الى ذات الفعل او صفة لازمة لها فان البرهان ينتهض على القبيلتين كما سيشير اليه الشارح اه وقال في شرح المواقف بعد ان شرح هذا الدليل في كلام المؤلف عضد الدين لا يقال الحسن والواجب هو العصمة والانقاذ وقد يحصلان بغير الكذب اذ يمكن ان يتاتى بصورة الخبر بلا قصد الى الاخبار او يقصد بكلامه معنى آخر بطريق التعريض والتورية فلا يكون كاذبا في نفس الامر ومن ثمة قيل ان في المعاريض لمندوحة عن الكذب واذا لم يتعين الكذب للدفع كان الاتيان به قبيحا لاحسنا لانا نقول قد يضيق السائل عليه في السؤال بحيث لايمكنه عدم القصد والتعريض ولو جوز حمل كلامه في مثل هذا المقام على عدم القصد بالكلية او على قصد اي معنى كان لم يحصل الجزم بالقصد في شيء من الاخبار ولا يكون شيء منها كاذبا اذ لا كلام الا ويمكن ان يقصد فيه من

وخلود المؤمن ووجوب دخوله الجنة وغير ذلك مما هو عندهم من باب العدل وفروع الحسن والقبح ونحن عندنا هذه الامور كلها يجوز على الله تركها وفعلها ولا نعلم وقوعها وعدم وقوعها الا بالشرائع فالقبيح عندنا ما نهى الله تعالى عنه والحسن

الحذف والزيادة ما يصير معه صادقا واذا حسن الكذب ههنا قبح الصدق لانه اعانة للظالم على ظلمه فلا يكون حسن الصدق ايضا ذاتيا فكذا الحال في سائر الافعال اه (الدليل الثاني) وعبر عنه الشيخ ابن الحاجب في مختصره بقوله ولنا ايضا لو كان ذاتيا لاجتمع النقيضان في صدق من قال لاكذبن غدا وكذبه اه وتردد الشارحون في تقرير هذا الدليل بناء على اختلافهم فيما تحمل عليه هاته العبارة فحملها اكثرهم على ان المراد اجتماع الحسن والقبح الذي هو الاحسن في الكلام الغدي وعلى هذا فيكون تقرير الدليل هكذا لو كان الحسن والقبح ذاتيا لاجتمع النقيضان واللازم باطل بيان الملازمة انه اذا قال قائل لاكذبن غدا ولم يتكلم في الغد الا بكلام واحد فهذاالكلام اما ان يكون صادقا او كاذبا وعلى التقديرين يلزم اجتماع الحسن والقبح فيه اما اذا كان صادقا فلانه من حيث كونه صادقا يكون حسنا ومن حيث كونه مستلزما لكذب الكلام الامسي يكون قبيحا لان الكذب قبيح ومستلزم القبيح قبيح واما اذا كان كاذبا فلانه من حيث كونه كاذبايكون قبيحا ومن حيث كونه مستلزما صدق الكلام الامسي يكون حسنا لان الصدق حسن ومستلزم الحسن حسن واما بطلان اللازم فواضح وحملها الشارح المحقق عضد الدين محل اجتماع الحسن والقبح في قوله لاكذبن غدا لا في الكلام الغدي قال المحقق الابهري وهذا الحمل هو الاقرب وذلك لانه هو المتبادر الى الفهم من كلام الشيخ ابن الحاجب ولانه يمكن منع كون المستلزم للحسن حسنا ومستلزم القبح قبيحا ولانه لا يحوج الى اضمار وهو انه قال في الغد كلاما اه وعلى هذا الحمل فيكون تقرير الدليل هكذا لو كان الحسن والقبح ذاتيا لزم اجتماع النقيضين واللازم باطل بيان الملازمة هو ان قوله لاكذبن غدا ان كان صادقا وصدقه وقوع متعلقة اذ لانعني بمطابقته للواقع الا هذا ووقوع متعلقه حصول الكذب في كلام آخر ينتج ان صدقه حصول الكذب في آخر فهذا الكلام من حيث صدقه يكون حسنا ومن حيث ان صدقه حصول الكذب في آخر يكون قبيحا فتجتمع في كونه صادقا الحسن والقبح الذاتيان وبهذا يظهر بيان اجتماعهما اذا كان كاذبا اه وقرر العضد في المواقف

مالم ينه الله تعالى عنه وعند المعتزلة القبيح هو المشتمل على صفة لاجلها يستحق فاعلها الذم والحسن ما ليس كذلك ومقصودهم بالصفة المفسدة ومقصودنا ومقصودهم بقولنا وقولهم في الحسن ما ليس كذلك

هذا الدليل على غير الوجه الذي قرره هنا بل قرره على ما ذكره الآمدي في ابكار الابكار فقال اذا قال لاكذبن غدا فكذبه في الغد ان كان حسنا لم يكن قبح الكذب ذاتيا له وان كان قبيحا كان تركه حسنا واللازم باطل لانه مستلزم لكذب كلامه الامسي القبيح ومستلزم القبيح قبيح ويقرب من هذا ما ذكره في الاحكام وهو انه اذا قال لاكذبن غدا ان كان الحسن منه هو الكذب في الغد لم يكن قبح الكذب ذاتيا وان كان هو الصدق فهو ممتنع لانه مستلزم لكذب الخبر الاول ومستلزم القبيح قبيح (فان قلت) لماذا سلم عضدالدين هذا الدليل للشيخ ابن الحاجب في شرحه وذكره في المواقف في سلك المسالك الضعيفة للاصحاب ورده بقوله قلنا لا نسلم ان مستلزم القبيح قبيح لان الحسن لذاته قد يستلزم القبيح فتعدد جهة الحسن والقبح فيه وانه غير ممتنع الخ (قلت) وجه ذلك ان قائله الذي نقله في المواقف عنه نصبه دليلا على سائر فرق المعتزلة مع انه غير تام على الجبائية فلهذا رده والى هذا يشير الرد السابق وبه صرح السيد في شرحه حيث قال فضعف هذا المسلك انما يظهر اذا جعل دليلا على بطلان مذاهب المعتزلة كلها اه واما الشيخ ابن الحاجب لما نصبه على بعض فرق المعتزلة وهم ماعدى الجبائية كما هو صريح كلامه حيث خصص الجبائية بالرد وتمامه على ماعدى الجبائية مما لايشك فيه سلمه العضد ولم يتعقبه هذا وقد الم بالسابق من التقرارين • كلام العلامة سعدالدين • فيما قرره في المقاصد وعلى ما سبق من التحرير زاد • واجاد فيما حرره وافاد • فنورد كلامه في هذا المقصد ليحصل به ان شاءالله المراد • ونصه الرابع لو كان الحسن والقبح ذاتيين لزم اجتماع المتنافيين في اخبار من قال لاكذبن غدا لانه اما صادق فيلزم لصدقه حسنة ولاستلزامه الكذب في الغد قبحه واما كاذب فيلزم لكذبه قبحه ولاستلزامه ترك الكذب في الغد حسنه وقد يقرر اجتماع المتنافيين في اخباره الغدي كاذبا فانه لكذبه قبيح ولاستلزامه صدق الكلام الاول حسن او لانه اما حسن فلا يكون القبح ذاتيا للكذب واما قبيح فيكون تركه حسنا مع استلزامه كذب الكلام الاول وهو قبيح ومبني الاستلزام على انحصار الاخبار الغدي في هذا الواحد وقد تقرر

والاكتفاء بمطلق هذا السلب امران احدهما ان تكون الافعال الالهية حسنة لصدق عدم النهي عليها ويندرج ايضا فعل الساهي والغافل وافعال البهائم ولو قلنا الحسن هو المامور به لم تندرج الافعال الالهية

بانه اما صادق واما كاذب وايا ما كان يلزم اجتماع الحسن والقبح فيه ومبني الكل على ان ملزوم الحسن حسن وملزوم القبيح قبح وان كل حسن او قبح ذاتي ويمكن تقرير الشبهة بحيث يجتمع الصدق والكذب في كلام واحد فيجتمع الحسن والقبح وذلك اذا اعتبرنا قضية يكون مضمونها الاخبار عن نفسها بعدم الصدق فيتلازم فيها الصدق والكذب كما تقول هذا الكلام الذي اتكلم به الان ليس بصادق فان صدقها يستلزم عدم صدقها و بالعكس وقد يورد ذلك في صورة كلام غدى وامسي فيقال الكلام الذي اتكلم به غدا ليس بصادق اولا شيء مما اتكلم به غدا بصادق خارجية ثم نقتصر في الغد على قولك ذلك الكلام الذي تكلمت به امس صادق فان صدق كل واحد من الكلام الغدي والامسي يستلزم عدم صدقها وبالعكس وهذه مغلطة تحير في حلها عقول العقلاء. وفحول الاذكياء . ولهذا سميتها مغلطة الجذر الاصم ولقد تصفحت الاقاويل فلم اظفر بما يروي الغليل وتاملت كثيرا فلم يظهر الا اقل من القليل . وهوان الصدق والكذب كما يكون حالا للحكم اي للنسبة الايجابية والسلبية على ما هو اللازم في جميع القضايا فقد يكون حكما اي محكوما بـه محمولا على الشيء بالاشتقاق كما في قولنا هذا صادق وذاك كاذب ولا يتناقضان الا اذا اعتبرا حالين لحكم واحدا وحكمين على موضوع واحد بخلاف ما اذا اعتبر احدهما حالا للحكم والاخر حكما لاختلاف المرجع اختلافا جليا كما في قولنا السماء تحتنا صادق او كاذب او خفيا كما في الشخصية التي هي مناط المغلطة فاما اذا فرضناها كاذبه لم يلزم الا صدق نقيضها وهو هذا الكلام صادق فيقع الصدق حكما للشخصية لا حالا لحكمها وانما حال حكمها الكذب على ما فرضنا والصدق حال النسبة الايجابية التي هي حكم النقيض وحكم للشخصية التي هي الاصل فلم يجتمعا حالين بحكم ولا حكمين لموضوع وكذا اذا فرضناها وح فلعل المجيب يمنع تناقض الصدق والكذب المتلازمين بناء على رجوع احدهما الى حكم الشخصية والاخر الى موضوعها لكن الصواب عندي في هاته القضيـة ترك الجواب والاعتراف بالعجز عن حل الاشكال اه بقي في المقام توجيه عـدم نهوض الدليلين الـ بقين على الجبائية وبيـان ذلك ان الحسن والقبح اذا كـان

لعدم الامر فيها وثانيهما ان ينطبق على قوله تعالى « ليجزيهم الله احسن ما عملوا » مفهومه ان الله تعالى لا يجازيم على الحسن وهو كذلك اذا فسرنا الحسن بما ليس منهيا عنه كان ادنى رتبة الاباحة واعلى رتبة المطلوب فيكون المباح الحسن والمطلوب الاحسن والجزاء

بوجوه واعتبارات عقلية مختلفة كما تقوله الجبائية فيندفع الدليل الاول عليهم لجواز الاختلاف ح بحسب اختلاف الوجوه انما لا يجوز ذلك اذا استند الى الذات او الى الصفة اللازمة وكذا يندفع الدليل الثاني لجواز الاجتماع بين الحسن والقبح بحسب الاعتبارات المختلفة ولا يجوز ذلك على تقدير الاستناد الى الذات وهو ظاهر ولا على تقدير الاستناد الى الصفة اللازمة لاستنادها الى الذات فترجع الى الاول وخدش السيد السند في حواشي الحواشي العضدية في اندفاع الدليل الثاني على الجبائية فقال اندفاع الدليل الاول على الجبائية في غاية الظهور واما اندفاع الدليل الثاني ففيه بحث لان المتصف بالحسن والقبح اذا كان ذات الفعل فلا يجوز اتصافه بهما معا في حالة واحدة وان كان المتصف هو الفعل ماخوذا مع جهة وماخوذا مع اخرى فيختلف المحل فنقول يجري مثله في الصفة اللازمة لانه ماخوذ مع احدهما تحيزه مع الاخرى فلا يكون الدليل الثاني واردا على القائل بالصفة اللازمة اه (واما الادلة الناهضة على سائر فرق المعتزلة) فهي من العقل والنقل فاما من العقل فذكروا له اوجها (احدها) لو كان حسن الفعل او قبحه لامر غير الطلب من الشارع بالامر والنهي حاصل في الفعل سواء كان ذلك الامر ذات الفعل او صفة له حقيقية او اعتبارية لم يكن تعلق الطلب بالفعل لذات الطلب لتوقف التعلق ح على امر زائد على الطلب هو منشا الحسن والقبح واللازم باطل اما الملازمة فلتوقف تعلقه ح على امر زائد وما هو للشيء بالذات لا يتوقف على امر زائد واما بطلان اللازم فلانا نعلم بالضرورة ان الطلب صفة ذات اضافة تستلزم مطلوبا عقلا ولا تعقل حقيقته الا متعلقا بمطلوب (ثانيها) لو حسن الفعل او قبح لذاته او لصفة لم يكن الباري تعلى مختارا في الحكم واللازم باطل بالاجماع بيان اللزوم ان الافعال تكون ح غير متساوية في انفسها بالنسبة الى الاحكام فاذا كان الفعل فيه احد الحكمين راجحا فالحكم بالمرجوح على خلاف المعقول فيكون قبيحا فلا يجوز عليه فيكون الحكم بالراجح متعينا عليه وانه ينفي الاختيار وعلى هذا الوجه والذي قبله من الاوجه العقلية قد اقتصر الشيخ ابن الحاجب في مختصره الاصولي وذكر المحقق الفهري اوجها غير ما ذكر فقال واعتمد الاصحاب في الرد على جميع

انما يقع في المطلوب فالجزاء انما هو في الاحسن لا في الحسن فقد عملنا بالاية مفهوما ومنطوقا . ثم المدرك عند المعتزلة في هذه المسالة ان الله تعالى حكيم فيستحيل عليه تعالى اهمال المفاسد لا يحرمها واهمال المصالح فلا يامر بها

المعتزلة مسالك وذكرا وجها اربعة فاذكرها بانيا على ما سبق واقول (ثالثها) المناقضة المذهبية فانهم حسنوا اللازم اذا اشتمل على مصلحة راجحة ولم يحسنوا الكذب وان اشتمل على نجاة نبي (رابعها) المناقضة العادية فقالوا لهم قد ادعيتم ان بعض الافعال يدرك حسنه وقبحه بضرورة العقل وحكم العقل الضروري لا يختلف فيه العقلاء عادة ونحن جمع كثير نخالفكم واذا بطل الضروري بطل النظري المرتب عليه (خامسها) المناقضة العقلية فان القتل الذي سبقته جناية توجبه كالقتل ابتداء في الصورة والصفات بدليل ان القابل عن المستند فيهما لا يفرق بينهما وقد حكمتم بقبح احدهما وحسن الاخر وحكم المثلين وجوب اشتراكهما فيما يجب ويجوز ويمتنع (سادسها) البرهان القاطع وهو ان الحكم بذلك حكم ووقوعه جائز وهو غيب عنا والعقل لا جريان له في ذلك بل حق العقل في الجائز الحكم بجوازه اما وقوعه فلا يعرف الا بحس اووجدان اوعادة او اخبار صدق اه واما من النقل فاستدلوا بقوله تعلى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولو كان الاحكام مدركها العقل لزم خلاف ذلك وهو التعذيب قبل البعثة لتحقق الوجوب وانخرم اي ترك الواجب وهما يستلزمان التعذيب عندهم لمنعهم العفو فهذا الدليل الزامي لهم هكذا قرر هذا الدليل العضد في شرح المختصر الاصولي وفي ذات الكمالين (١) في تقرير هذا الدليل ما نصه ووجه الاستدلال بالاية انه نفى العذاب مطلقا في الدنيا والاخرة وذلك النفي لازم الوجوب والحرمة وانتفاء اللازم يقتضي انتفاء الملزوم ولا يصح ان يستثبت المخالف بحمل العذاب في الاية على عذاب الدنيا لان ذلك خلاف مقتضى اطلاق لفظ العذاب فتخصيصه به تخصيص بلا موجب يقتضي التخصيص بل قد ورد السمع دالا على ارادة عذاب الاخرة من الاطلاق وذلك انه سبحانه في شان الكفرة قال فلما القي فيها فوج سالهم خزنتها الم ياتكم نذير وفي آية اخرى الم ياتكم برسل منكم فان الايتين ونحوهما ترشد الى ان الامر الذي قامت به الحجة عليهم واستحقوا عذاب الاخرة بعصيانهم بعد ارسال الرسل لادراك عقولهم اه

فكذلك كل ما هو ثابت بعد الشرع هو ثابت قبله اذ لو لم يثبت قبله لوقع اهمال المفاسد والمصالح فالعقل عندهم ادرك ان الله تعالى حكم بتحريم المفاسد وايجاب المصالح لا ان العقل هو الموجب والمحرم بل الموجب والمحرم هو الله تعالى لكن ذلك عندهم يجب له لذاته لكونه

(١) هي المسايرة وسميت بذلك لان موءلفها الكمال ابن الهمام وشارحها تلميذه الكمال ابن ابي شريف رحمهما الله اه ناشره

وقال الشهاب المصري رحمه الله تعلى الاستدلال بالاية لايتم الا بمقدمتين وذلك لانه لايلزم من نفي التعذيب نفي التكليف لاحتمال ان يكون المكلف اطاع فلا تعذيب ح مع ان التكليف واقع او يكون عصى غير ان العذاب قد تاخر الى بعد البعثة كما تاخر عن بعد البعثة الى يوم القيامه فلا بد حينئذ من مقدمتين وهما لو كلفوا قبل البعثة لتركوا عملا بالغالب فإن الغالب على العالم العصيان ولو تركوا لعوقبوا عملا بالاصل لان الاصل ترتب المسبب على سببه والعصيان سبب العقوبة فتبين لك من هذا العذاب لازم التكليف ولازم اللازم لازم فا نتفاء اللازم الاخير يقتضي انتفاء الملزوم الاول قال المحقق الاصفهاني في شرح المحصول واعلم ان الاستدلال بالاية يتم اذا كان مقصودنا تحصيل غلبة الظن في المسالة فان كانت علمية فلا يمكن اثباتها بالدلائل الظنية ثم اورد ان المراد من الرسول في الاية العقل سلمنا لاكن الاية دلت على نفي تعذيب المباشرة ولا يلزم منه مطلق التعذيب سلمنا لاكن ليس في الاية دلالة على نفي التعذيب قبل البعثة عن كل الذنوب سلمنا لاكن لا يلزم عن نفي المواخذة قبل البعثة انتفاء الاستحقاق لجواز سقوط المواخذة بالمغفرة ثم اجاب عن الاول بان حقيقة الرسول النبي المرسل والاصل في الكلام هو الحقيقة وعن الثاني بان من شان العظيم القدر التعبير عن التعذيب مطلقا بنفي المباشرة وعن الثالث ان تقدير الكلام وما كنا معذبين احدا ويلزم من ذلك انتفاء تعذيب كل واحد من الناس قبل البعثة وذلك هو المطلوب لان الخصم لا يقول به وعن الرابع ان الاية تدل على انتفاء التعذيب قبل البعثة وانتفاء التعذيب قبل البعثة ظاهرا يدل على عدم الوجوب قبل البعثة فمن ادعى ان الوجوب ثابت وقد وقع التجاوز عن الذنب بالمغفرة فعليه البيان اه كلامه واستضعف الامام الرازي الاستدلال بالاية في هذا المقام في تفسيره بانه لو لم يثبت الوجوب العقلي لم يثبت الوجوب الشرعي البته وهذا باطل فذاك باطل قال بيان الملازمة من وجوه احدها انه اذا جاء المشرع وادعى كونه نبيا من عند الله تعلى واظهر المعجزة فهل يجب على المستمع استماع قوله والتامل في معجزاته اولا يجب فان لم يجب فقد بطل القول بالنبوة وان وجب فاما ان يجب بالعقل او بالشرع

حكيما كما يجب له لذاته كونه عليما ونحن نقول معنى كونه تعالى حكيما كونه تعالى متصفا بصفات الكمال من العلم العام التعلق والقدرة العامة التاثير والارادة النافذة ونحو ذلك من صفاته تعالى لا بمعنى انه تعالى يراعي المصالح والمفاسد بل له تعالى ان يضل الخلق اجمعين وان يهديهم اجمعين وان

فان وجب بالعقل فقد ثبت الوجوب العقلي وان وجب بالشرع فهو باطل لان ذلك الشرع اما ان يكون هو ذلك المدعي او غيره والاول باطل لانه يرجع حاصل الكلام الى ان ذلك الرجل يقول الدليل على انه يجب قبول قولي اني اقول يجب قبول قولي وهذا اثبات للشيء بنفسه وان كان ذلك الشارع غيره كان الكلام فيه كما في الاول ولزم اما الدور او التسلسل وهما محالان وثانيهما ان الشرع اذا جاء واوجب بعض الافعال وحرم بعضها فلا معنى للايجاب والتحريم الا ان يقول لو تركت كذا او فعلت كذا لعاقبتك فنقول اما ان يجب عليه الاحتراز عن العقاب اولا يجب فلو لم يجب عليه الاحتراز عن العقاب لم يتقرر معنى الوجوب البتة وهذا باطل فذاك باطل وان وجب عليه الاحتراز عن العقاب فاما ان يجب بالعقل او بالسمع فان وجب بالعقل فهو المقصود وان وجب بالسمع لم يتقرر معنى هذا الواجب الا بسبب ترتيب العقاب عليه وح يعود التقسيم الاول ويلزم التسلسل وهو محال وثالثها ان مذهب اهل السنة انه يجوز من الله تعالى ان يعفو عن العقاب على ترك الواجب واذا كان كذلك كانت ماهية الوجوب حاصلة مع عدم العقاب فلم يبق الا ان يقال ان ماهية الوجوب انما تتقرر بسبب حصول الخوف من العقاب وهذا الخوف حاصل بمحض العقل فثبت ان ماهية الوجوب انما تحصل بسبب هذا الخوف وثبت ان هذا الخوف حاصل بمجرد العقل فلزم ان يقال الوجوب حاصل بمحض العقل فان قالوا ماهية الوجوب انما تتقرر بسبب حصول الخوف دون الذم قلنا انه تعالى اذا عفا فقد سقط الذم فعلى هذا ماهية الوجوب انما تتقرر بسبب حصول الخوف من الذم وذلك حاصل بمحض العقل فثبت بهذه الوجوه ان الوجوب العقلي لا يمكن دفعه واذا ثبت هذا فنقول في الاية قولان الاول ان تجري الاية على ظاهرها ونقول العقل هو رسول الله الى الخلق بل هو الرسول الذي لولاه لما تقررت رسالة احد من الانبياء فالعقل هو الرسول الاصلي فكان معنى الاية وما كنا معذبين حتى نبعث رسول العقل الثاني ان نخصص عموم الاية فنقول المراد وما كنا معذبين في الاعمال التي لا سبيل الى معرفة وجوبها الا بالشرع الا بعد مجيء الشرع وتخصيص العموم وان كان عدولا

يفعل في ملكه ما يشاء ويحكم ما يريد فكل نعمة منه فضل وكل نقمة منه عدل والخلائق دائرون بين فضله وعدله فعندنا لا يثبت حكم قبل الشرع ولا يجب شكر المنعم الا بالشرع وعندهم ذلك كله عقلي بالتفسير الذي تقدم من ادراك العقل لا من حكمه والحاكم هو الله تعالى في الجميع ولما كانت هذه قاعدتهم قالوا في الكذب الضار ان قبحه مدرك

عن الظاهر الا انه يجب المصير اليه عند قيام الدلائل وقد بينا قيام الدلائل الثلاث على ان لو نفينا الوجوب العقلي لزمنا نفي الوجوب الشرعي والله اعلم واعلم ان الذي نرتضيه وندهب اليه ان مجرد العقل سبب في ان يجب علينا فعل ما ينتفع به وترك ما يتضرر به اما مجرد العقل لايدل على انه يجب على الله تعالى شيء وذلك لانا مجبولون على طلب النفع والاحتراز عن الضرر فلا جرم كان العقل وحده كافيا في الوجوب في حقنا والله تعالى منزه عن طلب النفع والهرب من الضرر فامتنع ان يحكم العقل عليه بوجوب فعل او ترك فعل والله اعلم اه كلامه بنصه (واما هدم الاساس الثاني) وهو الذي بنيت عليه الكبرى وهو ابطال مراعاة المصالح فقد اعتمد الشهاب المص رحمه الله في شرح المحصول بعدما بين ضعف طرق بعض الاصحاب في الرد عليهم على ابطال وجوب مراعاة المصالح على الله عقلا واذابطل ذلك بطل الحسن والقبح العقليان ونص كلامه بل اقول في ابطال الحسن والقبح رعاية المصالح غير واجبة على الله تعالى عقلا فالحسن والقبح العقليان باطلان بيان الاول ان الله خلق العالم في وقت معين مع امكان خلقه فيما قبله بمائة الف سنة وبعده بمائة الف سنة ضرورة استواء ايجاده بالنسبة الى الازمنة المتخلية والله تعالى عالم بما يترتب في خلق العالم من المصالح فتاخيره يقتضي عدم رعاية حصول المصالح لان الله تركها في مائة الف سنة لم يحصلها فيها بل فاتت في تلك المدة فلا تكون رعاية المصالح واجبة في حق الله تعالى او نقول خلق العالم اما ان يكون لمصلحة اولا يكون فان كان لزم تفويت المصالح وان لم يكن كان خلقه عريا عن المصالح فالله تعالى لا يجب ان يكون تصرفه ملزوما للمصالح ولا تكون رعايتها واجبة واذا تقرر عدم وجوب رعاية المصالح فلا يجب في العقل ان الله تعالى يربط احكامه بها بل يجوزذلك ونقيضه فتبطل قاعدة الحسن والقبح قطعا فان وجوب ربط الاحكام بالمصالح والمفاسد عقلا هو عين الحسن والقبح العقليين وغلط من فسره بالعقاب او الذم او غيرذلك فان المثوبات والعقوبات فرع ربط الاحكام بالمفاسد والمصالح اذا العقوبات فرع العصيان والعصيان فرع الاحكام فافهم هذا الموضع فاكثر الجماعة كامام

بالضرورة اذ كونه كذبا جهة قبح وكونه ضررا جهة قبح والصدق النافع حسن بالضرورة لان كونه صدقا جهة حسن وكونه نفعا جهة حسن فلا مدخل للنظر ههنا بل الصدق الضار مجال النظر لاحتمال ان ترجح مصلحة الصدق على مفسدة الضرر فيقضي بالحسن او بالعكس فيقضي بالقبح او يستويان فيجب التوقف وكذلك الكذب النافع ينقسم الى الاقسام الثلاثة فالكذب

الحرمين في البرهان وغيره اعتمد على ان الحسن والقبح يرجع الى تصرف الله تعالى في امر مغيب عنا من الثواب والعقاب لا مدخل له في المفاسد والمصالح المتعلقة بنا وليس كذلك بل هم يقولون انما ترتب ذلك للمفاسد والمصالح وذلك ليس عبثا عندهم لانه معلوم عندهم بالعقل وجوبه من جهة انهم اذا علموا ان الفعل مشتمل على مفسدة خالصة او راجحة علموا ان الله اناط بها المنع ولفاعلها العقوبة كل ذلك معلوم عندهم بالعقل فتسقط كلمات الجماعة في الرد عليهم وظهر ان ماذكرته برهان على ابطال قولهم وهو من قول الشافعي رضي الله عنه اذا سلم القدرية العلم خصموا اي خصموا في جميع هذه المسائل وكذلك هذه الحجة ما نشات الا عن كون الله تعالى عالما بما في العالم من المصالح او الحكم ومع ذلك اخر خلقه آلافا من السنين اه كلامه هذا آخر ما قصدنا جلبه في هذا المقصد من لطيف المعاني • المحكمة المباني • فنثني عنان القصد الى ذكر المقصد الثاني فاقول (المقصد الثاني) في ذكر شبهة المعتزلة وردها من طريق الاصحاب (اعلم) ان جملة الشبه المذكورة لهم في شرح المختصر العضدي اربعة مقتصر عليها ونقول (الشبهة الاولى) قالوا حسن الصدق النافع والايمان وقبح الكذب الضار والكفران معلوم بالضرورة من غير نظر الى شرع او عرف او غيرهما من عادة او مصلحة او مفسدة او اخلاق تابعة لامزجة ولذلك اتفق العقلاء عليه من غير اختلاف مع اختلاف شرعهم وعرفهم وغرضهم وعادتهم وقال به من لم يتشرع فدل على انه ذاتي وتلخيص الدليل ان يقال انما اذا نظرنا الى الصدق النافع من حيث هو نافع ونسبنا الحسن اليه وقطعنا النظر عن جميع ماعداه حكم العقل بانه حسن حكما ضروريا لا توقف فيه فلو لم يكن الحسن به في ذاته بل كان مستفادا من الشرع او غيره لم يحكم بذلك لتوقفه ح على ملاحظة ما استند اليه حسنه وكذا الحال في قبح الكذب الضار واذا ثبت كونهما عقليين في هذه الافعال ثبت فيم عداها اذ لا قائل بالفصل (والجواب) قال السيد تلخيصه منع كونه معلوما بالضرورة مع قطع النظر عن المذكورات بل هو معلوم باحدهما او الجواب بمنع الضرورة اي لانسلم ان العقل مع قطع النظر عن الامور

من العظيم اقبح منه من الحقير وفي الشيء الحقير اقبح منه في حفظ المال الخطير اوالنفس الموءمنةالزكية فلابد من النظر في كل صورة حتى يقضي بحسنها او بقبحها او يتوقف فيها وقد يتعذر النظر كآخر يوم من رمضان لا يقدر العقل ان يدرك فرقا بينه وبين اول يوم من شوال بل الشرائع عندهم اذا وردت عرفتهم انه كان فيه مصلحة وفي

المذكورة يحكم بالحسن والقبح بالمعنى الذي وقع النزاع بل بغير ذلك المعنى اهـ وهذا هو معنى جواب المص رحمه الله عن هذا الدليل حيث قال قلنا محل الضرورة مورد الطباع وليس محل النزاع اهـ (الشبهة الثانية) قالوا اذا استوى الصدق والكذب في جميع المقاصد مع قطع النظر عن كل مقدر يصلح مرجحا للصدق من الاعتقادات والشرائع والاحوال المستدعية للميل اليه والبرهان الدال على حسنه اثر العقل الصدق ولولا ان حسنه ثابت له في ذاته ومعلوم بالضرورة لما كان كذلك (والجواب) عن ذلك ان يقال لا استواء بين الصدق والكذب في نفس الامر من جميع الوجوه لان لكل واحد منهما لوازم منافيه للوازم الاخر اقلها المطابقة والا مطابقة فاذا تقدير تساويهما من جميع الوجوه تقديرامر مستحيل فيتوجه منع التقدير فيمتنع ايثار الصدق على ذلك التقدير وان كان مما يوءثر في الواقع وانما يستبعد منع ايثار الصدق على ذلك التقدير لانه لايلزم من فرض التساوي بينهما وقوعه في نفس الامر فها هنا شيئان نفس التقدير وهو امر واقع لا استحالة فيه ووقوع المقدر وهو المستحيل ومنع الايثار انما هو على الثاني لا الاول وليس بمستبعد في نفسه لجواز استلزام المحال للمحال وانما يستبعده الذهن لانه يتبادر الى الجزم بايثار الصدق مع وجود التقدير فيغلط ويظن انه جزم بايثاره عند وقوع المقدر والفرق بين الجزمين الحاصل والمظنون او بين نفس التقدير ووقوع المقدر غير خفي ولو سلمَ ذلك اي كون الحسن والقبح للفعل في ذاته في حقنا بما ذكرتم من الدليل فلا يلزم ذلك في حق الله تعالى وكلامنا فيه لان البحث عن الحسن والقبح بالاضافة الى احكام الله سبحانه لعدم جريانه في حقه تعالى ولا يمكن القياس لانا نقطع بالفرق اجماعا لايقال اذا سلم ان الحسن ذاتي للفعل وما يستند الى ذات الشيء لا يختلف اصلا فيلزم ثبوته في حقه تعالى ايضا لانا نقول ماذكرتم انما يدل على كون الصدق حسنا قائما بذاته واما انه مقتضى ذاته وانه من حيث هي فلا وح جاز الاختلاف بالمقايسة هذا ايضاح ما اشار اليه عضدالدين في الجواب عن هاته الشبهة حسبما حققه السيد السند في حواشيه (الشبهة الثالثة) قالوا لو كان شرعيا لزم الحام الرسل اي اسكاتهم وعجزهم

اول يوم من شوال مفسدة واماعندنا فلا ضرورة ولا نظر ولا الشرع كاشف بل منشيء في الجميع وعندهم الشرائع اماموءكدة فيماتقدمعلمه او كاشفة فيما لم يتقدم علمه . لنا ان العالم حادث فهو اما ان يكون فيه مصالح او لا يكون فان كان الاول فقد اخر الله تعالى فعل المصالح دهورا لا نهاية لها فلا يقال ان الله

عن اثبات النبوة فلا تفيد البعثة وبطلانه ظاهر بيا نه اذا قال ارلسول انظر في معجزتي كي تعلم صدقي فله ان يقول لا انظر فيه اي في المعجز حتى يجب على النظر فيه اذ له ان يمتنع عما لم يجب عليه وان النظر فيه لايجب علي حتى انظر فيهاذ لا وجوب بالفرض الا من الشرع فوجوب النظر فيهيتوقف على ثبوت الشرع المتوقف على النظر فيه فيتوقف كل واحد من النظر فيه ووجوبه على الاخر وله ان يقول هذا المعنى بعبارة اوضح فيقول لا يجب على النظر فيه حتى يثبت الشرع ولا يثبت الشرع حتى انظر وانا لا انظر مالم يجب واذا بطل كانه شرعيا ثبت كونه عقليا اذ لا يخرج عنهما اجماعا هكذا قرر هذا الدليل السيد السند وقال المحقق اليوسي في حواشي الكبرى بعد ان قرر الشبهة بمثل ما سبق وهذه المقدمات التي يقولها المكلف بالنظر وان لم تكن على صورة قياس لاكنها تنتج بواسطة مقدمة اجنبية وهي ان الموقوف على الموقوف على الشيء موقوف على ذلك الشيء اه وقال حجة الاسلام الغزالي في المستصفى في تقريره هذه الشبهة ما نصه الشبهة الثانية قولهم حصر مدارك الوجوب في الشرع يفضي الى الجام الرسل فانهم اذا اظهروا المعجزة قال لهم المدعوون لا يجب علينا النظر في معجزتكم الا بالشرع ولا يستقر الشرع الا بنظرنا في معجزتكم فثبتوا علينا وجوب النظر حتى ننظر ولا نقدر على ذلك ما لم ننظر فيوءدي ذلك الى الالجام (والجواب) عن هاته الشبهة اما اولا فبانه مشترك الالزام ومشترك الالزام لا يلزم وحقيقته كما في شرح المقاصد الجاء الخصم الى الاعتراف بنقيض دليله اجمالا حيث دل على نفي ما هو الحق عنده في صورة النزاع وبيانه ان النظر وان وجب عقلا عندهم فليس وجوبه ضروريا لتوقف الوجوب على افادة النظر للعلم مطلقا اي في الجملة وقد انكره السمنية وفي الالهيات خاصة وقد انكرها المهندسون وعلى ان معرفة الله تعالى واجبة وقد جحده الحشوية وان المعرفة لا تتم الا بالنظر وقد منعه الصوفية وان مالا يتم الواجب الا به فهو واجب وسياتي ما قيل عليه فهذه اربعة مقدمات وكلها مما لا تثبت الا بالنظر الدقيق (فان قلت) ما ذكرتموه يتعلق بوجوب النظر في معرفة الله سبحانه والكلام في النظر في المعجزة (قلت) النظر في

تعالى لا يهمل المصالح وحينئذ لا يجزم العقل بثبوت الاحكام قبل الشرائع ولا بمراعاة المصالح وان كان العالم ليس فيه مصالح وقد فعل الله مالا مصلحة فيه فلا يكون العقل جازما بان الله تعالى لا يفعل الا ما فيه مصلحة بل يجوز عليه فعل لا حكمة فيه على رايهم

معرفة الرسالة من الله تعالى نظر في معرفته من حيث الصفات الفعلية او نقول وجوب النظر في معرفة الرسالة منه تعالى متوقف على وجوب النظر في معرفته تعالى فيتوقف على هاته المقدمات ايضا ولك ان تحمل المعرفة المذكورة على معرفة الرسالة منه تعالى وباقي المقدمات على حالها واذا كان وجوب النظر نظريا فللمكلف ان يقول لايجب علي النظر في المعجز مالم انظر في وجوبه لان وجوبه مستفاد من النظر ولا انظر في وجوبه ما لم يجب علي اذ ما ليس بواجب علي لا انظر في وجوبه او يقول لا يجب علي النظر فيه مالم يحكم العقل بوجوبه ولا يحكم العقل به ما لم انظر فيه وانا لا انظر في وجوبه مالم يجب علي فكما لزم الدور على تقدير كون الوجوب بالشرع بان لاينظر حتى ينظر ولا يجب حتى يجب فكذلك اذا كان الوجوب بالعقل (فان قيل) لادور لان النظر اولا هو المعرفة والنظر الموقوف عليه هو النظر في المقدمات فانفكت الجهة (قلت) النظر حقيقة واحده وقد توقف النظر في المعرفة على النظر في وجوبه فصدق بصدق توقف النظر على النظر وان اختلف المنظور فيه والالجام حاصل بكل اعتبار اذ يقول لا انظر في معجزتك حتى يجب علي النظر عقلا والعقل لايوجب علي ضرورة بل حتى انظر هل وجب علي املا وانا لا انظر واما ثانيا فبالحل اي تعيين موضع الغلط قال عضدالدين وهو ان قوله لا انظر حتى يجب غير صحيح لان النظر لا يتوقف على وجوب النظر وهو ظاهر ولو سلم ان النظر يتوقف على وجوبه فقوله لا يجب حتى انظرا وحتى يثبت الشرع غير صحيح فان الوجوب عندنا اي في المعجزة او مطلق الوجوب الشامل له ولغيره ثابت في نفس الامر بالشرع نظر المكلف او لم ينظر ثبت الشرع او لم يثبت لان تحقق الوجوب لا يتاقف على العلم به والالزم الدور قال سيدالمحققين وذلك لان تحقق العلم به متوقف على تحققه فيه ضرورة وجوب مطابقته اياه غاية ما في هذا ان يقال انه تكليف بالوجوب للغافل عنه وانه باطل اجماعا فيجاب بانه ليس ذلك من تكليف الغافل المستحيل في شيء فان المكلف في هذه الصورة يفهم التكليف وان لم يصدق به و ليس التصديق بالتكليف شرطا لتحققه والالزم الدور اي توقف تحقق التكليف على التصديق

وذلك يخرم قاعدة الحكمة بتفسيرهم فهذا برهان قاطع على بطلان الحسن والقبح العقليين ولم اره مسطورا وقد نقلت في شرح المحصول طرقا عديدة عن الاصحاب وبينت ما عليها من الاشكال واخرت هذه الطريقة . احتجوا بانه لولا مراعاة المصالح والمفاسد لكان تخصيص

به لانه شرط على هذا الغرض وتوقف التصديق بهعلى تحقيقه لتوقف التصديق بالشيء على تحققه ضرورة اه واما الغافل الذي لايجوز تكليفه فهو من لايفهم الخطاب كالصبيان او يفهمه لكنه لم يقل له انه مكلف كالذي لم تصل اليه دعوة نبي والحاصل ان الغافل عن التصور لا يجوز تكليفه لا الغافل عن التصديق وهذا هو الجواب المحقق عما قيل في ايجاب معرفة الله تعالى من انه اما تكليف الغافل اوامر بتحصيل الحاصل لاما قيل من ان ذلك مستثنى من قاعدة تكليف الغافل اذ لاجواز للاستثناء في الدلائل القطعيــة قال المحقق اليوسي في حواشي الكبرى بعد ما نقل كلام العضد السابق ما نصه واعلم ان هاته المسالة سلمها الشيوخ وعندي فيها اشكال مازال يختلج في خلدي حتى عثرت عليه في بعض شروح ابن الحاجب كما استحضرته وهو ان قولنا يلزم بالشرع نظر او لم ينظر ثبت الشرع او لم يثبت يلزم عليه احد امرين اما وجوب النظر فيما ياتي به من الشبهة المتنبي الكذاب بحيث يستحق العذاب من اعرض عنها واما تكليف مالا يطاق وبيانه ان القول المذكور ان اريد به وجوب النظر مطلقا نبيا كان المدعي او متنبيا لزم الوجوب في الكذاب وان اريد به بشرط ان يكون نبيا فهو تكليف مالا يطاق اذ لاطريق الى ادراك محل الوجوب وهذا وارد على المذهبين ثم حكى ما قاله في بعض شروح ابن الحاجب ورده ما اجاب به وقال في آخر الكلام نعم قد كفينا المونة معشر هذه الامة لانقطاع النبوة بنبينا صلى الله عليه وسلم فمن ادعاها اليوم فليس له الا التوبة او السيف ثم قال وبعد كتبي هذا ذاكرت بما مر من الاشكال بعض الفضلاء فاجاب بانا نقول وجوب النظر مما تواطات عليه الشرائع فلا يتوقف على ثبوت هذا النفي المخصوص فاعترضته بانه على تسليم تواطوءا الشرائع عليه فهو محتاج في كل شريعة الى تقرير من ذلك الشارع ولا يصح تقريره حتى تثبت نبوته ولو سلم جميع ذلك فما تقول في اول رسول فسلم فيه ورود الاشكال ثم حاول الجواب بان وجوب النظر يكون وجوبا باعتبار المئــال بمعنى انه متى ثبتت نبوته تبين ان النظر كان واجبا ولا يخفى ما فيه اه ورايت في حواشي المحقق الفاسي على الكبرى فيهذا المحل ما نصه (فان قيل)

الفعل المعين من بين سائر الافعال بالحكم المعين من بين سائر الاحكام ترجيحا من غير مرجح لكن لما خصص بعضها بالتحريم وبعضهـا بالوجوب وبعضها بالاباحة دلعلى ان الوجوب للمصـالح والتحـريم للمفاسد والاباحة لعروالعقل عنهما او لاستوائهما فيهوذلك هو المطلوب جوابه : ان الامر كما ذكرتم في مراعاة المصـالح والمفاسد لكن على سبيل التفضل لا على سبيل الوجوب ولم يحصل لكم دليلكم الا اصل المراعاة لا وجوبها فنقول بموجب دليلكم (تنبيه) قول من قال من الفقهاء بان الافعال قبل الشرع على الحظر او على الاباحة ليس هو موافقا للمعتزلة بل هو من اهـل

قولكم يجب بالشرع نظر اولم ينظر يوجب احد امرين اما وجوب النظر في شبهة الكذاب واما التكليف بما لايطاق اذ لا علم له بانه لحق (قلنا) لا نسلم لزوم ذلك وعدم العلم بالمحقق لا يستلزم كونه غير مطيق للنظر في حجته حتى يكون التكليف به تكليفا بما لا يطلق كيف وهو متمكن من النظر والعلم فما كلف الا بما في مكنته وليس فيه الزام النظر في شبهة الكذاب بوجه اه ثم (قال) المحقق اليوسي بعد ما بين الضعف المشتمل عليه الجواب السابق فيما يراه ما نصه فقد بان لك بما قلناه ضعف الجواب الشرعي فالاولى الرجوع الى الجواب العادي اذ هو على هذا يكون اقوى والجواب العادي هو الذي صدر الجواب به عن شبهة المعتزلة العلامة السنوسي في الكبرى وقرره المحشي المذكور في صدر كلامه وهو ان يعين محل الغلط في المقدمة الثانية التي بينت به الشرطية التي ذكروها في الدليل وهي لو وجب بالشرع لافحم والمقدمة الثانية هي لا انظر حتى يجب ويجاب بمنعها لعدم تواطوء العقلاء على ترك النظر عادة وايضا ان عنى الخصم ان الشرطية اتفاقية فلا تفيد وان عني إنها لزومية واللازم الافحام فلا تسلمه الا لو كان من ضرورة المرسل اليهم ان يقولوا لا ننظر حتى يجب وهو غير لازم لجواز ان يومنوا او يتفق ان ينظروا في المعجزة فيظهر لهم الحق فيوءمنوا او ينقسموا الى موءمن وكافر فيقاتل الجاحد بالمومن كما وقع وان عنى ان اللازم الامكان فلا نسلم انه محال بل هو من الجائز لذاته (فان قيل) الجواب بتواطوء العقلاء عادة على النظر يصير النظر عاديا ويكره على الدعوى بالبطلان لان المدعي المدعي هو ان النظر شرعي والدليل افاد انه ليس شرعيا فيكون تهافتا (قلنا) ليس الجواب المذكور دليلا على وجوب النظر بل ابطال للافحام الذي ادعاه الخصم وتبيين بانه لا مانع من وجوبه بالشرع اذ الافحام انما يلزم من منازعة المكلفين للشارع فدفعنا ذلك بانهم ينظرون عادة ولا ينازعون فان (قيل) اذا كان العقلاء يتواطوءون عليه (فلا) معنى لايجاب الشرع اياه بل لا معنى لايجابه اصلا لانه تحصيل حاصل (قلنا) ليس كل ما تجري به العادة او تدعو الجبلة اليه لا يوجب الا ترى ان سد الرمق مع وجدان ما يسد واجب

السنة غير انه قال ذلك لمدارك شرعية اما دليل كونها على التحريم متقدما فلقوله تعالى يسئلونك ماذا احل لهم ومفهومه ان المتقدم قبل الحل هو التحريم وكذلك قوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام ومفهومه انها كانت قبل ذلك محرمة فدل على ان حكم الاشياء كلها كانت على الحظر واما دليل الاباحة فقوله تعالى خلق

شرعا مع تواطوء العقلاء عليه ونحوه كثير اه (ومما) يزيد هذا الجواب العادي قوة في هذا المقام . هو انه يرجع اليه الجواب الذي اجاب به في المستصفى حجة الاسلام . ولنفاسة درره التي اقتنصها فيه من يم المعارف ثاقب فكر عمدة الانام . انقله لك بحروفه وان طال فيه ذيل الكلام . ونصه والجواب عن هاته الشبهة من وجهين (احدهما) من حيث التحقيق وهو انكم غلطتم في ظنكم بنا انا نقول استقرار الشرع موقوف على نظر الناظرين بل اذا بعث الرسول وايد بالمعجزة بحيث يحصل بها امكان المعرفة لو نظر العاقل فيها فقد ثبت الشرع واستقر ورود الخطاب بايجاب النظر اذ لا معنى للواجب الا ما ترجح فعله على تركه بدفع ضرر معلوم او موهوم فمعنى الوجوب رجحان الفعل على الترك والموجب هو المرجح والله هو المرجح وهو الذي عرف رسوله بامره ان يعرف الناس ان الكفر سم مهلك والمعصية داء والطاعة دواء وشفاء فالمرجح هو الله وانما الرسول مخبر والمعجزة سبب تمكن الغافل من التوصل الى معرفة الترجيح والعقل هو الالة التي بها يعرف صدق المخبر عن الترجيح والطبع المجبول عن التالم بالعذاب والتلذذ بالثواب هو الباعث المستحث على الحذر من الضرر وبعد ورود الخطاب حصل الايجاب الذي هو الترجيح وبالتاييد بالمعجزة حصل الامكان في حق العاقل والناظر اذا قدر به على معرفة الرجحان فقوله لا انظر ما لم اعرف ولا اعرف ما لم انظر مثاله ما لو قال الاب لولده التفت فان وراءك سبعا عاديا هو ذا يهجم عليك ان غفلت عنه (فيقول) لاالتفت مالم اعرف وجب الالتفات ولا يجب الالتفات مالم اعرف السبع ولا اعرف السبع مالم التفت فيقول له لاجرم تهلك فترك الالتفات وانت غير معذور لانك قادر على الالتفات وترك العناد (فكذلك) النبي يقول الموت وراءك ودونه الهوام الموءذية والعذاب الاليم ان تركت الايمان والطاعة وتعرف ذلك بادنى نظر في معجزتي فان نظرت واطلعت نجوت وان غفلت واعرضت فالله تعلى غني عنك وعن عملك وانما اضررت بنفسك فهذا امر معقول لا تناقض فيه اه وعلى هذا المسلك في الجواب درج ايضا حجة الاسلام في كتاب الاقتصاد وعلى هذا المسلك في الجواب عن هاته الشبهة درج الكمال ابن الهمام في المسايرة

لكم ما في الارض جميعا وقوله تعالى اعطى كل شيء خلقه ثم هدى وذلك يدل على الاذن في الجميع فهذه المدارك الشرعية الدالة على الحل قبل ورود الشرائع فلو لم ترد هذه النصوص لقال هوءلاء الفقهاء لا علم لنا بتحريم ولا اباحة وتقول المعتزلة المدرك عندنا العقل فلا يضرنا عدم ورود الشرائع فمن ههنا افترق هوءلاء الفقهاء عن

ووافقه على ذلك شارحه الكمال ابن ابي شريف (الشبهة الرابعة) قالوا لو تحقق كونه شرعيا لزم محالان احدهما في فعل الله تعلى وهو ان لا يقبح منه تعلى شيء اذ لا قبح للاشياء عقلا ليثبت بالقياس اليه واما القبح الشرعي فلا يتصور في حقه سبحانه لترتبه عن النواهي الشرعية المتعلقة بافعال العباد لا بالخالق تعلى وايضا الكلام قبل ثبوت الشرع واذا انتفى القبح الصارف لم يمتنع عليه شيء فيلزم جواز اظهار المعجزة على يد الكاذب فلا يحصل لنا الجزم بانتفائه فلا يعلم صدق مدعي الرسالة اصلا ويلزم ايضا ان يمتنع منا الحكم بقبح نسبة الكذب اليه تعلى قبل السمع اذ لا قبح هناك فلا يعلم انتفاء الكذب عنه بل جوازه ويلزم من ذلك ان لا يجزم بصدقه اصلا لان صدقه مما لا يمكن اثباته بالسمع لان حجية السمع بل ثبوته فرع صدقه تعلى اذ لو جاز كذبه لم يكن تصديقه للنبي باظهار المعجزة فانه في قوة قوله هذا صادق في دعواه دالا على صدقه واذا كان السمع متوقفا على صدقه لم يكن اثباته وقد عرفت ان لا جزم بصدقه من حيث العقل فيسد باب اثبات النبوة لتوقفه على الجزم بصدقه وترتفع الثقة من كلامه (ثانيها) في فعل العبد وهو انه لا يقبح التثليث ونسبةالزوجة والولدوالكفىء وانواع الكفر من العالم بخلاف ما ذكر من التثليث وغيره قبل السمع وبطلانه ضروري (والجواب عن الاول) ان يقال لا نسلم امتناع اظهار المعجزة على يد الكاذب والكذب على الله امتناعا عقليا وان كنا نجزم بعدم اظهار المعجزة على يد الكاذب وعدم الكذب اذ لا يلزم من جواز الشيء عقلا عدم الجزم بعدمه كما تبين في العلوم العادية ووجه عدم امتناع الامرين عقلا انهما من الممكنات وقدرته تعلى شامله ولو سلم امتناع الاظهار والكذب في نفس الامر فلا نسلم ان انتفاء القبح العقلي يستلزم انتفاء الامتناع وانتفاء العلم به لجواز ان يمتنع لمدرك ءاخر اي لجواز ان يمتنع بسبب ءاخر يدرك به اذ لا يلزم من انتفاء سبب معين هو دليل معين انتفاء المسبب المدلول وانتفاء العلم به (وعن الثاني) انه لو اريد بقبح التثليث ما يترتب عندنا على التحريم الشرعي من الذم والعقاب وهو المتنازع فيه التزمنا عدم قبحه وان اريد بالقبح معنى ءاخر فلا يضرنا اثباته لانه اثبات لغير المتنازع

المعتزلة واما قولي وكذلك يقول الابهري وابو الفرج وجماعة من المعتزلة فيما لم يطلع العقل عليه فلا شك ان الشيخ سيف الدين قال اختلف جماعة من المعتزلة البصريين وغيرهم في حكم ما لم يدركه العقل ضرورة ولا نظرا من الاشياء قبل الشرع فقيل بالحظر وقيل بالاباحة وحكاه الامام فخرالدين عاما في جميع الافعال وهو مناف

فيه (هذا) غاية ما تيسر لنا جلبه من ذكر شبه المعتزلة والجواب عنها للسادة الافاضل فنشرع حينئذ في الخاتمة في بعض ما يتفرع على هذا الخلاف من المسائل فاقول (خاتمة) في ذكر مسالة تتفرع على الخلاف بين الفريقين وهي الخلاف في حكم الاشياء قبل ورود الشرع فمذهبنا معاشر اهل السنة ان لاحكم الاشياء قبل ورود الشرع بل الامر موقوف الى وروده وهذا بنـاء على مقتضى اصلنا من ابطال حكم العقل ومقتضى قولهم بالحسن والقبح العقليين يقتضي ان يوجد الحكم قبل ورود الشرع (واعلم) ان كثيرا من اهل الاصول اعتادوا بان يذكروا هاته المسالة عقب الكلام على مسالة التحسين والتقبيح على سبيل التنازل (قال السيد السند) والمراد به هو الانتقال من المذهب الحق الذي هو في غاية العلى الى المذهب الباطل الذي هو في غاية الانحطاط وكان الفائدة في تسليم القاعدة بعد ابطالها وبيان فساد هاتين المسالتين اللتين هما من فروعها المعتبرة اظهار سقوط كلامهم في فروعهم بناء على اصلهم كسقوط كلامهم في اصلهم اه (واختلفوا في تقرير مورد الخلاف في هاته المسالة فالذي جزم بـه امام الحرمين في البرهان والمازري والابياري والامدي وارتضاه المص اولا هو ان الخلاف في الافعال التي لم يقض العقل فيهـا بحسن ولا قبـح قـال المص وجعل مورد الخلاف هذا هو الذي تساعده قواعد الاعتزال وتبع الشيخ ابن الحاجب في مختصره الاصولي راي الجماعة وعليه درج الجـلال السبكي في جمع الجوامع حيث قال وحكمت المعتزلة العقل فان لم يقض فثالثها لهـم الوقف على الحظر والاباحة واما حجة الاسلام الغزالي فقال ولم يجزم ويحتمل ان يكون ذلك فيما لم يجزم العقل فيه بتحسين ولا تقبيح والذي ذكره الامام في المحصول هو ان مورد الخلاف في الافعال الاختيارية مطلقا وحكى القاضي عبد الوهاب المالكي مورد الخلاف في المسالـة في الملخص كما حكـاه في المحصول واعترض الشهاب المص ما في المحصول بان حكايـة الخـلاف في الافعال مطلقا مناف لقواعد الاعتزال من جهة ان القول بالحظر مطلقـا يقتضي تحريم انقاذ الغريق واطعام الجوعان وكسوة العريـان وذلك تابـاه قواعـد الاعتزال والقول بالاباحة مطلقا يقتضي اباحة القتل والفساد في الارض وذلك

لقواعد الاعتزال من جهة ان القـول بالحظر مطلقا يقتضي تحريم انقاذ الغريق واطعـام الجـائع واكسـاء العريان وذلك تاباه قواعد الاعتزال والقول بالاباحة مطلقا يقتضي اباحة القتل والفساد في الارض وذلك تاباه قواعد الاعتزال ايضا فلذلك اخترت طريق سيف الدين على طريق الامام فخر الدين لان مالم يطلع العقل على مفسدته ولا مصلحته امكن ان يكون محظورا ولا منـافاة بينـه وبين ايجاب ما تعلم مصالحه لانه تصرف في ملك الغير بغير اذنه فيـكون حراما غائبا كاخذ مال الغير شاهدا

تاباه قواعد الاعتزال ايضا قال ولذلك اخترت طريق سيف الدين من تقييد محل الخلاف بالافعال التي لم يقض العقل فيها بحسن ولا قبح لا على طريق الامام فخر الدين من جعله مورد الخلاف في الافعال الاختيارية مطلقا لأن مع ذلك التقييد يمكن القول بالحرمة لانه تصرف في ملك الغير بغير اذنه ولا منافاة بين القول بحرمة ما لم يطلع العقل فيه على حسن وقبح وبين ما اطلع على مصلحته وحكم العقل بوجوبه لاجلها ويمكن القول بالاباحة لانه تصرف لا ضرر فيه على المالك وهو الحق ولا على المنتفع وهو العبد وليس فيه اباحة مفسدة معلومة حتى ينافي ذلك قواعدهم لان فرض هذا القول فيما لم يطلع العقل على مصلحته ولا على مفسدته لاكن بعد ما قرر المص ما سبق في هذا الشرح قال غير اني بعد وضع هذا الكتاب رايت كلام ابي الحسين في كتاب المعتمد في اصول الفقه وقد حكى عن شيعة من المعتزلة الخلاف مطلقا من غير تقييد كما حكاه الامام فرجعت الى طريقة الامام اه ثم ان الامام في المحصول بعد ما اطلق في مورد الخلاف من هاته الجهة قيده من جهة اخرى حيث قال هذا الخلاف انما هو فيما لا يكون الانسان مضطرا اليه كاكل الفواكه وذكر المص عن ابي الحسن انه قال الاكل والشرب على الاباحة وقال معتزلة بغداد وبعض الفقهاء محظورة وتوقف قوم في حظرها قال المص وتظهر فائدة الخلاف عند تعارض الالة وعند عدمها ونحوه في التعليقة المنسوبة للمازري وان الخلاف في اكل التراب جار على الخلاف في الاشياء قبل ورود الشرع قال الموضح والاقرب اجراء ذلك على ما قال الامام في حكم الاشياء بعد ورود الشرع ان اصل المضار التحريم واصل المنافع الحل وكذا اشار المتيطي في النهاية في مسالة التراب الى ذلك وان القائل بالمنع انما هو لاجل مضرته اذا (وقفت) على مورد الخلاف فحاصل الاقوال التي قيلت في المسالة ثلاثة قول بالحضر وقول بالاباحة وقول بالوقف لتعارض دليلي الحظر والاباحة اما الحاظر فقال في شرح المختصر العضدي فنقول لو كانت اي ما لا يقضي العقل فيها بحسن ولا قبح لكونه يرى تقييد مورد الخلاف بذلك من الافعال الاختيارية محظورة وفرضنا ان من جملتها ضدين

وامكن القول باباحته وليس فيه اباحة مفسدة معلومة فلا تتناقض قواعد القوم بانه تصرف لا ضرر فيه على المالك الذي هو الله تعالى ولا على المنتفع الذي هو العبد فوجب ان يكون مباحا كالتنزه على بستان الغير والنظر لنهره وداره غير اني بعد وضع هذا الكتاب رايت كلام ابي الحسين في كتابه المعتمد في اصول الفقه وقد حكى عن شيعة المعتزلة الخلاف مطلقا من غير تقييد كما حكى الامام فرجعت الى طريقة الامام وقد قررت ذلك نقلا وبحثا في شرح المحصول . واجاب اصحابنا عن مدركي الاباحة والحظر المتقدمين

لا ثالث لهما فلا يمكن خلو المحل عنهما كالحركة والسكون فان الجسم بعد حدوثه لا يخلو عنهما فلو كانا محظورين على العاقل لزم التكليف بالمحال وانه باطل على اصلكم قال العضد وقد يقال من قبل الحاظر لا نسلم ان مجموع الضدين بلا واسطة مما لا حكم للعقل فيه بحسن ولا قبح لان العقل يحكم باباحة احدهما لاعلى التعيين قطعا فلابد من ادراك حسنه قال الاستاذ من ملك بحرا لا ينزف اي لا ينزح ماءوه اتصف بغاية الجود واخذ مملوكه قطرة من ذلك البحر فكيف يدرك العقل تحريمها والتقريب واضح اه قال السيد في حواشيه التقريب تطبيق الدليل على المدعي بعبارة اخرى سوق الدليل على وجه يفيد المطلوب فيقال ههنا اذا لم يحكم العقل بالتحريم في هاته الصورة مع امكان احتياج الجواد الى تلك القطرة وتناهي جوده وما يملكه فبالاولى ان لا يحكم بالحرمة مثلا في الاستلذاذ بنعمة من نعمه سبحانه مع استغنائه عنها ولا تناهي لجوده وما يملكه وعلى هذا يندفع ما قيل من انه مثال اخترعه الاستاذ يفيد استبعاد الحظر فلا حجة فيه فلا حاجة اليه اه (استدل الحاظر) بانه تصرف في ملك الغير بغير اذنه فيحرم (والجواب) ان حرمة التصرف في ملك الغير عقلا ممنوع فانها تبتنى على السمع ولولا ورود السمع بها لما علم تحريم التصرف في ملك الغير سلمنا انها عقلية لكن ذلك فيمن يلحقه ضرر بالتصرف في ملكه ولكون حرمة التصرف بالعقل انما هي بالقياس الى من يلحقه ضرر بذلك التصرف لا مطلقا لم يقبح النظر في مرءاة الغير ولا الاستظلال بجدار الغير والاصطلاء بناره والمالك فيما نحن فيه منزه عن التضرر اه ولو سلم ان العقل يحكم بحرمة التصرف في ملك الغير بعد اذنه مطلقا بناء على انه يوجب الخوف من المعاقبة فدليلكم هذا معارض بما في منع النفس عن تلك الافعال كتناول الفاكهة مثلا من الضرر الناجز ودفع هذا الضرر بل الضرر مطلقا عن النفس واجب عندكم عقلا ولا يندفع الا بالتناول فلا يكون محظورا بل واجبا وليس تحمل هذا الضرر الناجز لدفع الخوف الحاصل من التصرف اولى من العكس بل ربما كان العكس اولى وما قيل من انا نمنع كون صورة الضرر الناجز مما لا

ان من شرط القياس اتحاد باب المقيس والمقيس عليه فلا تقاس العقليات الا على العقليات والعاديات الا على العاديات والشرعيات الا على الشرعيات اما العقليات على الشرعيات او العاديات او بالعكس فلا وحينئذ نقول الحظر في مال الغير والاباحة في النظر لبستانه ان ادعيتم انهما عقليان منعناكم ذلك فانه لا مدرك عندنا الا الشرع وان قلتم هما شرعيان سلمنا ذلك غير ان القياسين يبطلان لان المقيس حكم عقلي اذ هو ما قبل الشرائع والمقيس عليه شرعي فما اتحد الباب فلا يصح القياس (فائدة) الاستدلال بقوله

يقضي العقل فيها بحسن ولا قبح ليندرج تحت المتنازع فيها فقد اجيب عنه بان المراد حصول جواز الضرر الناجز فلا يخرج عنها فان العقل وان لم يقض بحسن ولا قبح لكنه لم يجزم بعدم احتمال الضرر الناجز (واما المبيح) فقال في الشرح العضدي فيقال له ان اردت ان لا حكم بحرج في الفعل والترك فمسلم وان اردت خطاب الشارع بذلك اي بعدم الحرج في الفعل والترك فلا شرع وان اراد حكم العقل بالمعنى المتنازع فيه مما لا حكم للعقل فيه بحسن او قبح في حكم الشارع وبالقياس اليه فان عدم الحكم للعقل فيه بحسن او قبح في حكم الشارع هو معنى عدم حكم العقل بحسنه او قبحه وقد فرضته لا حكم للعقل بحسنه او قبحه فلا يثبت فيه شيء من تلك الاحكام فلو اثبت الاباحة فيه لزم التناقض وهو ثبوت الاباحة وعدمها بحكم العقل ومثله يقال للمحرم فيقال له ان اردت خطاب الشارع بالحرمة فلا شرع قبل وروده وان اردت حكم العقل بالحرمة فالمفروض ان لا حكم للعقل فيه بحسن او قبح الى آخر الدليل (استدل المبيح) بان خلق العبد وما ينتفع به فالحكمة تقتضي لاباحته له تحصيلا لمقصود خلقها والا كان عبثا خاليا عن الحكمة وانه نقص (والجواب) المعارضة بانه ملك الغير فيحرم التصرف فيه والحل بانه ربما خلقها لتشتهيه فتصبر عنه فتثاب عليه فلا يلزم من عدم الاباحة عبث (واما الواقف) فيقال له ان اردت انك توقفت عن الحكم لتوقفه على السمع فمسلم وان اردت به انك توقفت لتعارض الادلة ففاسد لاننا بينا بطلانها فلا تعارض (فان قلت) قد سبق في صدر المسالة ان مذهبنا معاشر اهل السنة هو نفي الاحكام قبل ورود الشرائع وذلك من فروع ابطالنا تحكيم العقل وقد وجد لبعض الاصحاب خلاف في الاحكام قبل ورود الشرائع على وزان خلاف المعتزلة يثير للمطالع نقع اشكال في المسالة وذلك ان القاضي عبد الوهاب من ائمتنا حكى في الملخص القول بان الاشياء قبل ورود الشرع على الاباحة عن ابي الفرج المالكي وكثير من اصحاب الشافعي كما حكى في الافادة الحظر عن الابهري والوقف عن ابن المنتاب وتبعهم الشهاب المص في ذلك وحكاه الرهوني ايضا وذلك انه بعد ما حكى خلاف

تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا لا يتم الا بمقدمتين فانه لا يلزم من نفي التعذيب نفي التكليف لاحتمال ان يكون المكلف اطاع فلا تعذيب حينئذ مع ان التكليف واقع او يكون عصى غير ان العذاب قد تاخر الى بعد البعثة كما تاخر عن بعد البعثة الى يوم القيامة فلا بد من مقدمتين وهما قولنا لو كلفوا قبل البعثة لتركوا عملا بالغالب فان الغالب على العالم العصيان لقوله تعالى وما وجدنا لاكثرهم من عهد وقوله تعالى وان تطع اكثر من في الارض يضلوك عن سبيل الله فهذه احدى المقدمتين الثانية انهم لو تركوا لعوقبوا عملا بالاصل لان الاصل ترتيب المسبب على سببه والعصيان سبب العقوبة فتترتب عليه فتنتظم ملازمتان هكذا لو كلفوا لتركوا ولو تركوا

المعتزلة على نحو ما سبق قال ونحو هذا الخلاف لاصحابنا المالكية وقد تبع المص في حكاية هذا الخلاف ابن عاصم في مهيع الاصول حيث قال

والابهري قائل بالمنع في جملة الاشياء قبل الشرع

وقال بل مباحة ابو الفرج ومن له توقف فلا حرج

(قلت) من قال بذلك من الفقهاء بنى قوله في ذلك على مدارك شرعية ولم يبنه على اصل المعتزلة السابق اما مدرك من قال بالتحريم فقوله تعالى يسالونك ماذا احل لهم ومفهومه ان المتقدم قبل الحل هو التحريم وقوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام مفهومه انه كانت قبل ذلك محرمة فدل ذلك على ان حكم الاشياء كلها على الحظر واما مدرك من قال بالاباحة فقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا وقوله تعالى اعطى كل شيء خلقه ثم هدى وذلك يدل على الاذن في الجميع واما مدرك المتوقف فتعارض دليلي المحرم والمبيح عنده فالحاصل ان هوءلاء الفقهاء لو لم ترد هاته النصوص لقالوا لاعلم لنا بالتحريم ولا بالاباحة هذا حاصل ما اشار اليه المص من الجواب عن هذا الايراد بقوله تنبيه قول من قال من الفقهاء الخ وعلى هذا المنهج درج الامام ابن عطية فيما نقل ابن الفرس عنه من ان القائلين باباحة الاشياء قبل ورود الشرع استدلوا بقوله تعالى خلق لكم مافي الارض جميعا فتبين من هذا الكلام ان من قال من اهل السنة ان الاصل في الاشياء قبل ورود الشرع الاباحة مثلا مراده ان الاباحة كامنة فيها وان الشرع هو الذي اعلمنا بذلك ويوءيد هذا ايضا ان البيضاوي حمل قول الاشعري بالوقف قبل البعثة على عدم العلم بالحكم يعني ان لها حكما لا نعلمه قبل ورود الشرع (فان قلت) ما فائدته هذا الكمون (قلت) فيه فائدتان (احداهما) ظهور عدم اثم اهل الفترة فيما تناولوه من الاشياء النافعة ولهذا وقع الاتفاق على عدم تاثيمهم بغير ما يرجع الى ترك التوحيد نعم ذكر بعضهم انهم يعاقبون على الظلم ونحوه (الفائدة الثانية) الاستصحاب بعد البعثة ممن يقول ان الاصل في الاشياء الاباحة قبل البعثة اذ لم يجد نصا يحكم بالاباحة وبهذا التحرير يظهر لك ضعف ما ارتضاه الجلال المحلي نقلا عن القاضي ابي بكر الباقلاني من ان قول بعض

لعذبوا فالعذاب لازم التكليف ولازم اللازم لازم فانتفاء اللازم الاخير يقتضي انتفاء الملزوم الاول كما ان انفاء شرط الشرط يقتضي انتفاء المشروط فلذلك يلزم من انتفاء العذاب قبل البعثة انتفاء التكليف قبل البعثة وهو معنى قولي نفي التعذيب قبل البعثة فينتفي ملزومه وهو الحكم ومعنى قولي محل الضرورة مورد الطباع وليس محل النزاع ان العقل انما ادرك حسن الاحسان من جهة انه ملائم للطبع لا من جهة انه يثاب عليه وقبح الاساءة من جهة منافرتها للطبع لا من جهة انها يعاقب عليها والضرورة حينئذ انما هي في مورد الطباع الذي هو الملايمة والمنافرة لا في صورة النزاع الذي هو الثواب والعقاب

فقهاء الشافعية كابي هريرة بالحظر وبعضهم بالاباحة في الافعال قبل ورود الشرع انما هو لغفلتهم عن **تشعب ذلك عن اصول المعتزلة للعلم** بانهم ما اتبعوا مقاصدهم وان قول الامام الاشعري بالوقف مراده نفي الحكم ووجه ضعفه ان يقال الذي يقطع به ان هوءلاء الائمة بنوا اقوالهم على المدارك الشرعية السابقة ودعوى تفرع ذلك عن غفلتهم الخ هو غفلة عما ثبت لهم من سني المقام الذي فات بسببه بما اعتذر عنهم من الكلام • وان ما قاله ابن عطية له فيه سلف • وليس بوهم كما زعم ذلك ابن الفرس

الكلام على الفصل الثاني عشر في بيان الحقوق

ـ قد فصل العلامة الشاطبي في الموافقات ما تضمنه هذا الفصل اتم تفصيل • وكشف عن وجه الحق حتى صار واضح السبيل • فقال في المسالةالتاسعة من القسم الثاني من كتابه فيما يرجع الى مقاصد المكلف في التكليف ما نصه كل ما كان من حقوق الله فلا خيرة فيه للمكلف على حال واما ما كان للعبد في نفسه فله فيه الخيرة اما حقوق الله تعالى فالدليل على انها غير ساقطة ولا ترجع الى اختيار المكلف كثيرة واعلاها الاستقراء التام في موارد الشريعة ومصادرها كالطهارة على انواعها والصلاة والزكاة والحج والامر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي اعلاه الجهاد وما يتعلق بذلك من الكفارات والمعاملات والاكل والشرب واللباس وغير ذلك من العبادات والعادات التي ثبت فيها حق الله وحق الغير من العباد وكذلك الجنايات كلها من هذا الوزان جميعها لايصح اسقاط حق الله فيه البتة فلو طمع احد ان يسقط طهارةالصلاة اي طهارة كانت او غيرها من العبادات لم يكن ذلك وبقي مطلوبا بها ابدا حتى يتفصى عن عهدتها وكذلك لو حاول استحلال ماكول حي من غير ذكاة او استحلال نكاح بغير ولي او نحو ذلك لم يصح شيء منه وهو ظاهر جدا في مجموع الشريعة حتى اذا كان الحكم دائرا بين حق الله وحق العبد لميصح للعبد اسقاط حقه اذا ادى الى اسقاط حق الله فلاجل ذلك لا يعترض هذا بان يقال مثلا ان حق العبد ثابت له في حياته وكمال جسمه وعقله وبقاء ماله في يديه فاذا اسقط ذلك بان سلط يدا الغير عليه فاما ان يقال بجواز ذلك له اولا (فان قلت)

« الفصل الثامن عشر في بيان الحقوق فحق الله تعلى امره ونهيه وحق العبد مصالحه والتكاليف على ثلاثة اقسام حق الله تعالى فقط الايمان وحق للعبد فقط كالديون والاثمان وقسم اختلف فيه هل يغلب عليه حق الله تعلى او حق العبد كحدالقذف ومعنى حق العبدالمختص انه لو اسقطه لسقط والا فما من حق للعبد الا وفيه حق لله تعالى وهو امره تعالى بايصال ذلك الحق الى مستحقه) هذا هو تفسير الحقوق باعتبار اصطلاح العلماء فاذا قالوا الصلاة حق لله تعالى انما يريدون انه اوجبها ولم يريدوا صورة الفعل وقد ورد في الحديث الصحيح ما يرد هذا وهو ان السائل سال رسول صلى الله عليه وسلم فقال ما حق الله على عباده فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يعبدوهولا يشركوا به شيئا فقال ما حق العباد على الله قال اذا فعلوا ذلك ان لا يعذبهم ففسر حق الله تعالى بفعلهم لا بامره تعالى بذلك الفعل فقال ان يعبدوه فيحتمل ان يكون اراد عليه الصلاة والسلام العبادة من حيث هي مامور بهاوهو

لا وهو الفقه كان نقضا لما اصلت لانه حقه فاذا اسقط اقتضى ما تقدم انه محير في اسقاطه والفقه يقتضي ان ليس له ذلك وان (قلت) نعم خالفت الشرع اذ ليس لاحد ان يقتل نفسه ولا ان يفوت عضوا من اعضائه ولا مالا من ماله فقد قال تعالى ولا تقتلوا انفسكم ان الله كان بكم رحيما ثم توعد عليه وقال لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل وقد جاء الوعيد الشديد فيمن قتل نفسه وحرم شرب الخمر لما فيه من تفويت مصلحة العقل برهة فما ظنك بتفويته جملة وحجر على مبذر المال ونهي عليه الصلاة والسلام عن اضاعة المال فهذا كله دليل على ان ما هو حق للعبد لا يلزم ان يكون له فيه الخيرة لانا نجيب بان احياء النفوس وكمال العقول والاجسام من حق الله تعالى في العباد لا من حقوق العباد وكون ذلك لم يجعل الى اختيارهم هو الدليل على ذلك فاذا اكمل الله على عبد حياته وجسمه وعقله الذي به يحصل له ما طلب له من القيام بما كلف به فلا يصح للعبد اسقاطه اللهم الا ان يبتلى المكلف بشيء من ذلك من غير كسب ولا تسببه وفات بذلك عقله او نفسه او عضو من اعضائه فهنا يتمحض حق العبد اذا ما وقع مما لا يمكن رفعه فله الخيرة فيمن تعدى عليه لانه قد صار حقا مستوفي في الغير كدين من الديون فان شاء استوفاه وان شاء تركه وتركه هو الاولى قال الله تعالى ولمن صبر وغفر ان ذلك لمن عزم الامور وذلك لان الدية والقصاص انما هي جبر لما فات المجني عليه من مصالح نفسه اوجسده فان حق الله قد فات ولا جبر له وكذلك ما وقع مما يمكن رفعه كالامراض اذا كان التطبب غير واجب ودفع الظالم عنك غير واجب على تفصيل في ذلك مذكور في الفقهيات واما المال فجار على ذلك الاسلوب فانه اذا تعين الحق للعبد فله اسقاطه بخلاف ما اذا كان في يده فاراد التصرف فيه واتلافه في غير مقصد شرعي يبيحه الشارع فلا (فان قيل) فقد تقدم ايضا ان كل حق للعبد لابد فيه من تعلق حق الله به فلا شيء من حقوق العباد الا وفيه لله حق فيقتضي ان ليس للعبد اسقاطه فلا يبقى بعد هذا التقرير حق واحد يكون العبد فيه مخيرا فقسم العبد اذا ذاهب ولم يبق الا قسم واحد (فالجواب) ان هذا القسم الواحد هو المنقسم لان ما هو حق للعبد انما ثبت

كونه حقا له باثبات الشرع ذلك له لا بكونه مستحقا لذلك بحكم الاصل واذا كان كذلك فمن هنا ثبت للعبد حق ولله حق فاما ما هو لله صرفا فلا يقال فيه للعبد واما ما هو للعبد فللعبد فيه الاختيار من حيث جعل الله له ذلك لا من حيث انه مستقل بالاختيار اه وقد ذكر ابن عاصم في نظمه مهيع الاصول هذا التقسيم للحقوق ناظما لما ذكره المص في هذا الفصل فقال

القول في تنوع الحقوق ... بنسبة الخالق والمخلوق
وجملة الحقوق اذ تعين ... ثلاثة اقسامها تبين
فخالص لله كالصلاة ... والحج والصيام والزكاة
والثاني ما يختص بالعبد فقط ... كالدين ان اسقطه العبد سقط
وثالث كمثل حد القذف ... فذا الذي فيه اتوا بالخلف
فقيل حق الله فيه يغلب ... وقيل حق العبد فيه اغلب

وقال الموضح لاخفاء في ان حق الله تعالى على عباده امتثال اوامره واجتناب نواهيه ولا حق لاحد على الله في الحقيقة وثوابه على اعمالهم محض تفضل منه وكذا ربط احكامهم بمصالحهم وكان ينبغي للمص الا يعبر بحق العبد الا في الوارد ذلك فيه من الشريعة فانه لفظ موهم لوجوب الثواب والمصالح على الله تعالى ولا بحق الله تعالى وما ورد من هذا المعنى في كلام الشارع في الصفات ونحوها فمذهب الاشعري انه لا يجوز اطلاقه في غير محله الذي ورد فيه خلافا للقابسي وغيره من الاشاعرة مع الاجماع على عدم اعتقاد ما يوهمه ظاهر اللفظ وانما الخلاف في جواز الاطلاق في غير المحل الوارد فيه اه (قوله وقد ورد في الحديث الخ) حاصله ان مقتضى ما قاله الفقهاء في التقسيم من ان حق الله تعالى هو امره الذي تعلق بفعل المكلف لا فعل المكلف يخالف ما ورد في الحديث من ان حق الله هو نفس فعل المكلف حيث اجاب رسول الله صلى الله عليه وسلم من ساله عن حق الله بقوله ان يعبدوه ففسر حق الله تعالى بفعلهم لا بامره وتاول المض رحمه الله تعالى الحديث باوجه ثلاثة لا يخالف بسببها كلام الفقهاء لفظه الشريف الاول ان يكون مراده في تفسير حق الله بالعبادة من حيث انها مامور بها وهو ظاهر لان العبادة اذا لم يصاحبها

الظاهر لان الفعل لو وقع ولم يقصد به هذا لم يكن عبادة فلا بد في العبادة ان يقصد بها امر الله تعالى وامتثاله ويحتمل ان يكون حذف الامر وهو مراده وتقديره حقه تعالى امره بان يعبدوه ولا يشركوا به شيئا فحذف الامر وحرف الجر او يكون عبر بالعبادة عن المتعلق بها وهو الامر مجازا لا لانه حذف الامر واختلف العلماء في حد القذف فقيل هو حق للعبد لانه جناية على عرضه وقيل حق لله تعالى كما تقول في الاعضاء ان حفظها حق لله تعالى كذلك الاعراض ولو اذن احد في عضو من اعضائه لم يصح اذنه . والقول الثالث الفرق بين ان يصل الى الامام فيغلب حق الله تعالى لوصوله لنائبه وان لم يصل الى الامام كان حقا للعبد فيصح اسقاطه

(الفصل التاسع عشر في العموم والخصوص والمساواة والمباينة واحكامها . الحقائق كلها اربعة اقسام اما متساويان وهما اللذان يلزم من وجود كل واحد منهما وجود الاخر ومن عدمه عدمه كالرجم وزنا المحصن . واما متباينان وهما اللذان لا يجتمعان في محل واحد كالاسلام والجزية . واما اعم مطلقا واخص مطلقا وهما اللذان يوجد احدهما مع وجود كل افراد الاخر من غير عكس كالغسل والانزال المعتبر فان الغسل اعم مطلقا والانزال اخص مطلقا واما كل واحد منهما اعم من وجه وهما اللذان يوجد كل واحد منهما مع الاخر وبدونه كحل النكاح مع ملك اليمين فيوجد حل النكاح بدون ملك اليمين في الحرائر ويوجد الملك بدون حل النكاح في موطوات الاباء من الاماء ويجتمعان معا في الامة التي ليس فيها مانع شرعي فيستدل بوجود المساوي على وجود مساويه وبعدمه على عدمه وبوجود الاخص على وجود الاعم وبنفي الاعم على نفي الاخص وبوجود المباير على عدم وجود مباينه ولا دلالة في الاعم من وجه مطلقا ولا في عدم الاخص ولا وجود الاعم) دليل الحصر ان المعلومين اما ان يجتمعا اولا الثاني المتباينان والاول لا يخلوا اما ان يصدق كل واحد منهما في جميع موارد الاخر اولا الاول المتساويان والثاني ان صدق احدهما في كل موارد الاخر من غير عكس فهو الاعم مطلقا والاخص مطلقا والا فهو الاعم من وجه ومثلتها بهذه المثل الفقهية لانها اقرب لطلبة العلم وامثالها ايضا بالموارد العقلية : فالمتساويان كالانسان والضاحك بالقوة يلزم

هذا القصد فلا يصدق عليها اسم العبادة فالعبادة تابعة للامر ولا يعقل التابع بدون متبوعه (الثاني) انه حذف الامر وحرف الجر ومراده تقدير ذلك واصل الكلام حقه تعالى امره بان يعبدوه (الثالث) انه عبر بالعبادة عن المتعلق بها فيكون في اللفظ الشريف مجاز مرسل علاقته التعلق والله اعلم

الكلام على الفصل التاسع عشر
في العموم والخصوص والمباينة واحكامها

(قوله الحقائق كلها اربعة اقسام الخ) خص المص رحمه الله تعالى النسب الاربعة بالحقائق الكلية وعلى هذا الصنيع درج المناطقة حيث قصروا بيان النسب الاربعة على ما بين الكليين **(قال القطب) في شرح** الشمسية موجها لصنيعهم وذلك لان النسب الاربعة لا تجري الا بين الكليين اذ الكلي والجزئي لا يكون بينهما الا التباين او العموم المطلق والجزئيان لا يكونان الا متباينين (ورد السعد) في شرح الشمسية قول القطب ان الجزئيين لا يكونان الا متباينين بانه قد يقع بين الجزئيين التساوي كما في هذا الكاتب وهذا الضاحك (واعترضه السيد) بانه اذا كان المشار اليه بهذا الضاحك زيد مثلا وبهذا الكاتب عمر مثلا فهناك جزئيان متباينان وان كان المشار اليه بها زيدا مثلا فليس هناك الاجزئي حقيقي وهو ذات زيد لكنه اعتبر معه تارة اتصافه بالضحك واخرى اتصافه بالكتابة وبذلك لم يتعدد الجزئي الحقيقي تعددا حقيقيا ولم يتغاير تغايرا حقيقيا بل هناك تعدد وتغاير بحسب الاعتبار والكلام في الجزئيين المتغايرين تغايرا حقيقيا كما هو المتبادر من العبارة لا في جزئي واحد له اعتبارات متعددة ولو عد جزي واحد بحسب الجهات والاعتبارات جزئيات متعددة لزم ان يكون الجزئي الحقيقي كليا فانا اذا اشرنا الى زيد بهذا الكاتب وبهذا الضاحك وبهذا الطويل وبهذا القاعد كان هناك على هذا التقدير جزيات متعددة يصدق كل منها على ماعداه من الجزئيات المتكثرة فلا يكون مانعا من اشتراكه بين كثيرين فيكون كليا قطعا اه (قال الدواني) وفيه بحث اذ لاشك ان التغاير الاعتباري كاف في كونهما مفهومين كما في الكليين فان النسبة تشمل الكليين المتغايرين بالذات والمتغايرين بالاعتبار فلا وجه لتخصيص

الجزئين بالمتغايرين بالذات وما ذكره من لزوم كون الجزئيات كلية ممنوع فان الكلية هي امكان فرض تكثير المعنى الواحد في النفس بحسب الخارج اعني تجويز صدقه على ذوات متكثرة لا صدقه مع مفهمات اخرى على ذات واحدة والمتحقق هنا هو الثاني لا الاول اه (فتلخص) ان الجميع يتفقون على ان النسب الاربع لا تجري بين الكلي والجزئي ولا بين الجزئيين ولهذا اقتصر المناطقة على بيانها بين الكليين ومحل الخلاف بينهم في النسبة بين الجزئيين هل هي محصورة في التباين او كما تكون التباين تكون التساوي فعلى الاول القطب ووافقه السيد وعلى الثاني السعد ووافقه الدواني

مبحث الكلام على تفصيل النسب بين الكليين

(وتفصيل) النسب الاربع بين الكليين ان يقال الكليان اذا نسب احدهما للاخر فاما ان يكونا متباينين او متساويين او اعم واخص مطلقا او اعم واخص من وجه لانهما ان تفارقا تفارقا كليا اي لم يصدق واحد منهما على شيء مما صدق عليه الاخر كالانسان والفرس فمتباينان ومرجع التباين الكلي سالبتان كليتان دائمتان وان لم يتفارقا تفارقا كليا فاما ان يتصادقا في جميع الصور او في بعضها والمراد بصدقهما معا في هذا الباب الصدق بالفعل اتحد زمان صدقهما او لم يتحد كالقائم والمستيقظ فان تصادقا في جميع الصور فلا يخلو اما ان يكون من الجانبين او من جانب واحد فان كان من الجانبين فمتساويان كالانسان والناطق فانه يصدق كل واحد منهما على جميع افراد الاخر وان كان من جانب واحد فقط فاعم واخص مطلقا كالحيوان والانسان فان الحيوان يصدق على جميع افراد الانسان بدون العكس اللغوي وهو صدق الانسان على جميع افراد الحيوان واما العكس المنطقي فمتحقق وهو صدق الانسان على بعض افراد الحيوان ومرجع العموم والخصوص المطلق الى كلية مطلقة عامة وسالبة جزئية دائمة وان تصادقا في بعض الصور دون بعض فاعم واخص من وجه كالحيوان والابيض لتصادقهما في الحيوان وتفارقهما في الزنجي والثلج ومرجع هاته النسبة الى موجبة جزئية مطلقة عامة وسالبتين جزئيتين دائمتين ونقيضا الكليين اللذين بينهما التباين او العموم والخصوص من وجه واللذين بينهما التساوي

من وجود كل واحد منهما وجود الاخر ومن عدمه عدمه فلا انسان الا وهو ضاحك بالقوة ولا ضاحك بالقوة الا وهو انسان ونعني بالقوة كونه قابلا له ولو لم يقع ويقابله الضاحك بالفعل وهو المباشر للضحك . والمتباينان كالانسان والفرس فما هو انسان ليس بفرس وما هو فرس ليس بانسان فيلزم من صدق احدهما على محل عدم صدق الاخر والاعم والاخص مطلقا كالحيوان والانسان فالحيوان صادق على افراد الانسان ولا يوجد الانسان بدون الحيوان البتة والاعم من وجه ضابطه انهما يجتمعان في صورة وينفرد كل واحد منهما بصورة كالحيوان والابيض فان الحيوان وجد بدون الابيض في السودان ووجد الابيض بدون الحيوان في الجير والحجر الابيض والثلج واجتمعا معا في الحيوانات البيض فلا يلزم من وجود الابيض وجود الحيوان ولا حتى وجود الحيوان وجود الابيض ولا من عدم احدهما عدم الاخر فلا جرم لا دلالة فيه مطلقا لا في وجوده ولا في عدمه بخلاف الاعم مطلقا يلزم من عدم الحيوان عدم الانسان ومن وجود الانسان الذي هو الاخص وجود الحيوان ولا يلزم من عدم الاخص عدم الاعم لان الحيوان قد يبقى موجودا في الفرس وغيره من انواعه ففائدة هذه القاعدة الاستدلالات ببعض الحقائق على بعض وتمثيلي المتساويين بالرجم وزنا المحصن بناء على ان اللائط لا يرجم اما لو فرعنا على انه يرجم كان الرجم اعم من الزنا عموما مطلقا كالغسل والانزال المعتبر فان الغسل اعم مطلقا لوجوده بدون الانزال في انقطاع دم الحيض والتقاء الختانين وغير ذلك من اسباب الغسل

التساوي واللذين بينهما العموم والخصوص المطلق لاخقه بالعكس فنقيض الاعم اخص ونقيض الاخص اعم (وقد) اجمل السعد في تهذيبه ما فصلناه مع الاشارة الى النسبة بين النقايض حيث قال والكليان ان تفارقا كليا فمتباينان والا فان تصادقا كليا من الجانبين فمتساويان ونقيضاهما كذلك اومن جانب فاعم واخص مطلقا ونقيضاهما بالعكس والا فمن وجه وبين نقيضيهما تباين جزي كالمتباينين اه (هذا) بعض ايضاح لما يحتاج اليه هذا المقام من البيان وتفصيل هذا المقصد يطلب في كتب الميزان وقد اشار ابن عاصم في مهيع الاصول الى ما احتوى عليه هذا الفصل من ذكر النسب الاربعه وبيان امثلتها بقوله

القول في التبيين للحقائق ... بذكر مثل الضد والموافق
ان نظرت حقيقة مع اخرى ... فاربع حالاتها باستقرا
تباين كالحي والجماد ... فحكم ذا وذا على انفراد
او التساوي صاهل بالقوة ... مع فرس وما يكون نحوه
وجود كل واحد يستلزم ... ان يوجد الثاني كذاك العدم
او ان يكون كل واحد ينص ... اعم من وجه ومن وجه اخص
فذان ما في واحد عا الثاني ... دلالة كابيض وانسان
او العموم والخصوص مطلقا ... بينهما كمثل ارض ونقا
فنفي ذي العموم ينفي الثاني ... والعكس في الوجود ذوبرهان
ولا دليل عند اثبات الاعم ... او نفي مخصوص على الاخر ثم
وضبط ذا الباب بكل يحصل ... وذو الخصوص ما عليه تدخل
مع صدقه من جهة وان يكن ... من جهتين فالتساوي لم يحن
وان تكن في الجهتين تكذب ... فحاصل تباين لا يحجب
او ماله الخصوص من وجه ومن ... وجه عموم فتفهم واستبن

الكلام على الفصل الموفى عشرين في تقسيم المعلومات الى اربعة اقسام

(الفصل العشرون في المعلومات المعلومات كلها اربعة اقسام نقيضان وهما اللذان لا يجتمعان ولا يرتفعان كوجود زيد وعدمه وخلافان وهما اللذان يجتمعان ويرتفعان كالحركة واللون وضدان وهما اللذان لا يجتمعان ويمكن ارتفاعهما مع الاختلاف في الحقيقة

(قوله المعلومات كلها اربعة اقسام الخ) اي ما تعلق به العلم اعم من كونه وجوديا او عدميا والجعل المص المقسم هي

المعلومات الشاملة للعدمي والوجودي اورد من جملة الاقسام النقيضين اللذين احدهما امر وجودي والاخر عدمي ولو خص المقسم بالمقيد بالوجود كما وقع التقييد به في تقسيم اهل الحق للاثنين لاقتصر كما اقتصروا على ثلاثـة اقسام اعني الضدين والمثلين والخلافين (وتفصيل) ما احتوى عليه هذا الفصل مـن الكلام . بما يجب اجلاوءه على منصة البيان في هذا المقام . ان يقال (قـال العضد في المواقف) المقصد التاسع في تقسيم الاثنين عند اهل الحق من المرصد الرابع في الوحدة والكثرة من الموقف الثاني وامزج لك عبارته بعبارة شارحه سيد المحققين الاثنان اي الموجود ان عند اهل الحق ثلاثة اقسام لانهما ان اشتراكا في الصفات لنفيسة فالمثلان والا فان امتنع لذاتيهما اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة فالضدان والا فالمتخالفان (احدها المثلان) وهما الموجودان المشتركان في جميع الصفات النفسية والمراد بالصفات النفسية مـالا يحتـاج في وصف الشيء اي توصيفه به الى تعقل امر خارج عن نفس ذلـك الشيء بان يكون منتزعاً من نفسه كالانسانية والحقيقة والشيئية للانسان او من جزئه كالحيوانية للانسان وتقابلها الصفات المعنوية التي تحتاج في الوصف بها الى تعقل امر زائد على ذات الموصوف كالتحيز والحدوث فان التوصيف بالاول لا يحتاج الى ملاحظة الحيز وبالثاني يحتاج الى ملاحظة العدم وليس شيء منها منتزعا من نفس الانسان مثلا وبعبارة اخرى الصفة النفيسة ما تدل على الذات دون صفة زائدة عليها والمعنوية ما تدل على معنى زائد على الذات (وقد يقال في تعريف المثلين ما يسد احدهما مسد الاخر في الاحكام الواجبة والجائـزة والممتنعة جميعا (ثم قال العضد) في المقصد العاشر بعد المقصد السابق نقلا عن الشيخ ان كل متماثلين فانهما لا يجتمعان ومنعه المعتزلة واتفقـوا على جـواز اجتماعهما مطلقا الا شرذمة منهم فانهم قالوا لا تجتمع حركتان متماثلتان في محل (ووقع في المحصل) نسبة القول بان المثلين لا يجتمعان للاشاعرة والحكماء وخلافه للمعتزلة وزاد غيره ولذا عللوا كـون بعض الاعراض اشد مـن بعض (ونقل) في المواقف استدلال الاصحاب على عدم اجتماع المثليـن بمسالك اربعه وتعقبها ولا حاجة لنا في ايرادها في هذا المقام ثم نقل شبهة المعتزلة على

اثبات جواز الاجتماع فقال لهم الجسم يغمس في الصبغ فيعلوه كدره ثم كهبة ثم سواد ثم حلوكه وليس ذلك الاختلاف في لونه بحسب تكرير الغمس الا لتضاعف افراد السواد المطلق عليه فالكهبة كورتان اجتمعتا والسواد كهبتان اجتمعتا والحلوكة سوادان فثبت اجتماع المثلين (والجواب) ان كل واحد منها اي من الالوان المذكورة لون مخالف للاخر في الشدة والضعف وتوارد هذه الالوان على الجسم بدلا وبالثاني يزول الاول عنه ولا يتصور اجتماعها في ذلك الجسم اصلا لانه لما كان المتاخر اشد من المتقدم في السوادية توهم ان فيه اجتماع لونين متماثلين (قال المحقق عبد الحكيم في حواشي المواقف وهذا هو الحق فان الالوان المختلفة في صورة تبدل الفواكه من الخضرة الى السواد تتوارد بدلا عليها فكذلك في صورة الصبغ اه (وثانيها) اي ثاني الاقسام الثلاثة للاثنين الموجودين عند اهل الحق (الضدان) وهما معنيان يستحيل لذاتهما اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة (قال الفاضل الفنري في حواشي المواقف انما قال معنيان ولم يقل موجودان كما قال في القسمين اعني المثلين والخلافين لئلا يتوهم بحسب الظاهر تناوله للجوهر واختاره على عرضان ليشعر بترادفهما اه

(فقوله معنيان) يخرج العدم والوجود فانهما ليسا معنيين اي عرضين ويخرج الاعدام فانها ليست من قبيل المعنى الذي يرادف العرض ويخرج الجواهر لذلك والجوهر والعرض والقديم والحادث فان القديم القائم بغير كصفاته تعلى لا يسمى عرضا عند المتكلمين لانه قسم الممكن الذي هو ما سوى الله تعلى ولذا حكموا بحدوثه (وقوله يمتنع اجتماعهما) يخرج نحو السواد والحلاوة فانهما يجتمعان فلا تضاد بينهما (وقوله لذاتيهما) يخرج العلم بالحركة والسكون اي العلم بان هذا الشيء متحرك والعلم بان هذا الشيء ساكن في ان واحد واما تصور حركة وسكون في ان واحد فممكن ولذا يصح الحكم باستحالتهما فهذان العلمان وان امتنع اجتماعهما لكن ليس ذلك لذاتيهما بل لاستلزامهما المعلومين اللذين يمتنع اجتماعهما لذاتهما فلا تضاد بين العلمين بل بين معلوميهما (وقوله من جهة واحدة) الذي حقق فيه السيد السند في شرح المواقف انه قيد

اتي به للتعميم وادخال شيء في الحد لا للاحتراز كما يعطيه كلام مصنفه العضد وذلك لانه واقع في حيز النفي الضمني وهو يستحيل وهو قيد للمنفي وهو الاجتماع فحقه ان يفيد التعميم بناء على ان النفي اذا توجه الى كلام مقيدبقيد فحقه ان يتوجه النفي الى كل من القيد والمقيد واذا كان كذلك جاء التعميم لان نقيض الاخص الذي هو الاجتماع في محل من جهة واحدة اعم من نقيض الاعم وهو الاجتماع في محل قال الشيخ عبد الحكيم وانما قال السيد حقه لانه قد يكون لنفي التقييد فقط ولذا قال اهل البيان ان كل كلام فيه قيد يكون المقصود بالنفي والاثبات ذلك القيد ولعل الاول في المقام البرهاني والثاني في المقام الخطابي اه (وثالثها) اي ثالث اقسام الاثنين (المتخالفان) وهما موجودان لا يشتركان في صفات النفس ولا يمتنع اجتماعهما لذاتيهما في محل من جهة فخرج بعدم الاشتراك في صفات النفس المثلان وبعدم امتناع الاجتماع الضدان وقيل في تعريفهما موجودان لا يشتركان في جميع صفات النفس سواء اجتمعا في محل واحد ام لا فعلى التعريف الاول الثلاثة متباينة وعلى الثاني فالتباين انما هو بين الخلافين والمثلين واما الضدان فهما قسم من المتخالفين وتصير على هذا قسمة الاثنين ثنائية ونقل في المواقف ان من الناس من ينفي التماثل لان الشيئين ان اشتراكا من كل وجه فلا تمايز فلا اثنينية فضلا عن التماثل او اختلفا من وجه من الوجوه فلا تماثل فلا تكون اقسام الاثنين عنده ثلاثة (والجواب) منع الشرطية الثانية اذ قد يختلفان بغير الصفة النفسيه مع الاشتراك في جميع صفات النفس اه (وذكر في المواقف) في المقصد الحادي عشر تقسيما آخر للحكماء جعلوا المقسم فيه للاقسام التي سنذكرها المتقابلين ولشموله الامرين الوجوديين والامرين اللذين احدهما وجودي والاخر عدمي اوردوا من جملة الاقسام النقيضين (وبيان) هذا التقسيم ان يقال المتقابلان عند الحكماء امران لا يجتمعان في زمان واحد في ذات واحده من جهة واحدة فينقسمان اولا الى قسمين وذلك لانهما اما ان يكون احدهما سلبا للاخر منهما والاول منهما ينقسم الى قسمين لانه ان لم يعقل كل منهما الا بالقياس الى الاخر فهما المتضايفان والا فهما الضدان فتعريف المتضايفين

عندهم متقابلان يتوقف تعقل كل منهما على صاحبه وليس احدهما سلبا للاخر وتعريف الضدين متقابلان ليس احدهما سلبا للاخر ولا يتوقف تعقل كل منهما على صاحبه والضدان عند الحكماء اخص مما عند المتكلمين (قال السيد) لان المتضايفين على القول بوجودهما يكونان داخلين في الضدين على مقتضى تعريف المتكلمين دون تعريف الحكماء (والثاني) منهما وهو ان يكون احد المتقابلين سلبا للاخر ينقسم ايضا الى قسمين لانه ان اعتبر فيه نسبتهما الى قابل للامر الوجودي فعدم وملكة والمراد باعتبار نسبتهما الى قابل ان يعتبر التقابل بينهما بالنسبة الى قابل للامر الوجودي كما (في شرح حكمة العين)فالمتقابلان تقابل العدم والملكة هما المتقابلان تقابل السلب والايجاب باعتبار النسبة الى المحل القابل وهو المذكور في (التجريد) لكن (قال المحقق الدواني) ان مجرد الاجتماع بالنسبة الى الموضوع القابل لا يكفي في العدم والملكة بل لابد في ذلك ان تكون النسبة اليه ماخوذة في مفهوم العدمي ثم ان القابل للامر الوجودي ان اعتبر قبوله له في ذلك الوقت كالكوسج فانه يعني كونه كوسجا عدم اللحية عمن من شانه ان يكون في ذلك الوقت ملتحيا فلا يقال الكوسج للامرد الذي ليس من شانه اللحية في ذلك الوقت فهو العدم والملكة المشهوران وان اعتبر قبوله له اعم من ذلك بل بحسب نوعه كالعمى للاكمه وعدم اللحية للمراة او جنسه القريب او البعيد فالاول كالعمى للعقرب فان البصر من شان جنسها القريب اعني الحيوان والثاني كالسكون المقابل للحركة الارادية للجبل فان جنسه البعيد اعني الجسم الذي هو فوق الجماد قابل للحركة الارادية فهو العدم والملكة الحقيقيان وهما اعم من المشهوديين وان لم يعتبر نسبة المتقابلين الى قابل للامر الوجودي فسلب وايجاب نحو الانسان ولا انسان فهذا بعض تفصيل لما اجمله المص في تقسيم المعلومات للواقف ٠ وتفصيله يطلب من شوح الشريف للمواقف ٠ والى هذا التقسيم اشار ابن السبكي في جمع الجوامع بقوله وان المثلين لا يجتمعان كالضدين بخلاف الخلافين اما النقيضان فلا يجتمعان ولا يرتفعان والى ما ذكر المص رحمه الله من هذا التقسيم في هذا الفصل اشار ابن عاصم في مهيع الاصول ناظما لذلك فقال

زكـل معلـوم لـثـان ذكـرا نقيض او خـلاف اوضـد يـرى
فـالاول الممنوع ان يجتمعـا كالليـل والنـهـار او يـرتفعـا
وذا وجـودِ واحـد مهمـا وجد يبدي انتفا الاخر واعكس ذاتجـد
ثـم الخلافـان اللـذان يمكـن رفعهـمـا والاجتمـاع ممكـن
فمـا يـدل واحـد علثـان بحـالـة كـطـائـر وانسـان
وسـم بالضـديـن مـا يمتنـع جمعـهـمـا والارتفـاع مـمكـن
فـيستـدل بوجـود الـواحـد عـلى انتفـاء الثـاني دون زائـد
وبالبـياض والسـواد مـثـلا والحكـم فيجمـيعهـا قـد انجلى

والمذكور في النظم من اقسام المعلومات ثلاثة وبقي عليه المثلان ولـو ختم كلامه بقوله (مثلهما المثلان في الاحكام . فاحفظ فهذا اخر الاقسام)لوفى بسائر الاقسام اه (قوله دليل الحصر ان المعلومين اما ان يمكـن اجتماعهمـا الخ) هكذا يوجد في النسخ التي اطلعنا عليها تقرير الدليل وهو غير صحيـح اذ قوله والاول الضدان قاض بان الضدين يمكن اجتماعهما وليس كذلك لانهما والمثلان مشتركان في عدم امكان الاجتماع وايضا فالدليل غير موف باقسام المعلومات الاربعة ونقل الموضح تقرير الدليل عن المص على وجه صحيح حيث قال دليل الحصر في المذكور على ما ذكره المص ايضا ان المعلوميـن امـا ان يمكن اجتماعهما اولا فان امكن فهما الخلافان وان لم يمكن فامـا ان يمكن ارتفاعهما اولا والثاني النقيضان والاول لا يخلوا اما ان يختلفا في الحقيقة اولا والاول الضدان والثاني المثلان اه وقال الشيخ ابن خليل السكوني التضادخمسة اقسام تضاد تناقض كالحركة والسكون وتضاد تماثل كتضادد البياضين على المحل الـواحـد وتضـادد صريـح كـالبيـاض والسـواد وتضـادد تعلـق كتضـادد العـلم والجهـل لا يتضادد ان على المحـل الواحـد وانما يتضادد ان على المتعلق الواحد لصحة اجتماع العلم لزيد والجهـل لعـمر في المحل الواحد في الزمن الواحد وتضادد تضمن كتضادد العلم والموت فان الموت لما ضادد الحياة رفع شرط العلم ومن ضرورة ذلك رفع العلم فتضـادد لذلك العلم الموت فهما ضدان لاكن ضيدية تضمن (قوله وهذا الحكم عام في

كالسواد والبياض . ومثلان وهما اللـذان لا يجتمعـان ويمكـن ارتفاعهما مع التساوي في الحقيقة كالبياض والبياض) دليل الحصر ان المعلـوميـن امـا ان يمكـن اجتماعهما اولا فان امكـن فهمـا الخلافان . وان لم يمكن فامـا ان يمكن ارتفاعهمااولا الثانيالنقيضان والاول لا يخلو اما ان يختلفا في الحقيقة اولا الاول الضدان والثاني المثلان (سوءال) كيف يقال في حد الضدين انهما يمكن ارتفاعهما والحركة والسكون ضدان ولا يمكن ارتفاعهما عنالجسموالحياة والموت لايمكن ارتفاعهما عن الحيوان . والعلم والجهل لا يمكن ارتفاعهما عن الحي (جوابـه) ان امكـان الارتفاع اعم من امكان الارتـفـاع مع بقاء المحل فنحن نقول يمكـن ارتفاعهما من حيث الجملة وهـمـا ممكنا الرفع مع ارتفاع المحل فقبل لا متحرك ولاساكن ولا من العالـم حي ولا ميت ولا عالم ولا جاهـل فصح الحد (فائدة) الخلافـان قـد يتعذر ارتفاعهما لخصوص حقيقـة غير كونهما خلافين كذات واجب الوجود سبحانه مع صفاته وقد يتعذر افتراقهما كالعشرة مـع الزوجـية خلافان ويستحيل افتراقهما والخمسة مع الفردية والجوهر مع الاكـوان وهو كثير ولا تنافي بين امـكـان الافتراق والارتفاع بالنسبةالىالذات وتعذر الارتفاع بالنسبة الى امـر خارجي عنهما (فائـدة) حصـر المعلومات كلها في هذه الاربـعة الاقسام حق لا يخـرج منـهـا شيء

الا ما توحد الله تعالى به وتفرد به فانه ليس ضد الشيء ولا نقيضا ولا مثلا ولا خلافا لتعذر الرفع وهذا حكم عام في ذاته تعالى وصفاته العلى لتعذر رفعها بسبب وجوب وجودها

(الباب الثاني) (في معاني حروف يحتاج اليها الفقيه . الواو لمطلق الجمع في الحكم دون

ذاته تعلى وصفاته العلى الخ) قال الشيخ ابن عرفه في مختصره الذي في علم الكلام ما نصه اكثر المتكلمين على اطلاق مخالفة الباري تعالى خلقه ومنعه بعض المعتزلة وقال ابو العز المقترح امتنع ايمتنا من اطلاق لفظ الغيرية على الصفات مع بعضها بعضا ومع الذات والمسالة راجعة الى المشاحة في العبارة فان لفظ الغيرة قد يطلق على كل معلومين صح العلم باحدهما مع الذهول عن الثاني وقد يطلق على ما يصح وجوده مع عدم الاخر وهو المعروف العام فان في اللسان يقال زيد غير عمرو ولا يقال زيد غير صفته واذا ثبت هذا فلايجوز اطلاقه لاجل الايهام قال وقد اطلق القاضي على الصفات بانها مختلفة نظرا الى الحقيقة وهذا لامراء فيه نعم الكلام في جواز الاطلاق بما حده السمع

الكلام على الباب الثاني في
معاني حروف يحتاج اليها الفقيه

(قال) الموضح لما كان احد امور هذا العلم العربية وكان بعضها بالنسبة اوكد والحاجة اليه امس اورد الاصوليون منه طرفا محتاجا اليه ومنها معنى بعض الحروف اه ثم ان وصف الاحتياج وقع في عبارة الجلال فقال صاحب الايات لعل هذا الوصف من الوصف اللازم لان سائر الحروف بل سائر الكلمات بصدد احتياج الفقيه الى معرفتها لوقوعها في الادلة وح فنكتة التصريح به بيان العذر في ذكرها في هذا الفن ثم بين الجلال وجه الاحتياج بقوله لكثرة وقوعها في الادلة ولا يقال ان احتياج الفقيه لما ذكر لا يتوقف على كثرة الوقوع بل يكفي فيه الوقوع لانا نقول يمكن ان يجاب بان التقييد بالكثرة لانه الواقع واشارة الى مزيد الاحتياج ففيه تاكيد العذر في ذكرها وقد اشار ابن عاصم الى وجه الاحتياج لبيان معاني هاته الاحرف في فن الاصول المسوغ لذكرها فيه فقال في مهيعه

القول في بيان معنى احرف كثيرة الوقوع والتصرف

مبحث الكلام على الواو

(قوله الواو لمطلق الجمع الخ) عدل المص عن قول من قال كالشيخ ابن الحاجب وغيره للجمع المطلق لايهامه تقييد الجمع بالاطلاق والغرض نفي

التقييد له ولهذا تعقبه العلامة ابن هشام في مغنية حيث قال وقول بعضهم ان معناها الجمع المطلق غير سديد لتقييد الجمع بقيد الاطلاق وانما هي للجمع لا بقيد اه وتعقب هذا الكلام بعض المحققين ممن كتب عليه فقال الحق ان الجمع المطلق ومطلق الجمع في اللغة شيء واحد وانهما عبارة عن الماهيةلابقيد شيء لا هي بقيد لا شيء واما قول الفقهاء فرق بين مطلق الماء والماء المطلق فهو اصطلاح طاري ومن هذا الاصطلاح نشاءتوهم الفرق بين العبارتين والحق ان من عبر بقوله الجمع المطلق تعبيره سديد لايرد عليه شيء اه ومعنى مطلق الجمع على ما صرح به نجم الائمة ان يكون الفعل في قولك جاء زيد وعمر حصل من كليهما في زمان واحد وان يكون حصل من زيدا ولا وان يكون حصل من عمر اولا فهذه ثلاثة احتمالات عقلية لا دليل في الواو علي شيء منها اه وقال الشيخ ابن مالك حسبما نقل عنه الشيخ ابن هشام في المغني كونها للمعية راجح اي اكثر وللترتيب كثير ولعكسه قليل وكونها لا تقتضي ترتيبا .ولا معية فلا تقتضي منع ذلك فقد يكون المعطوف معها مرتبا كقول سيدنا حسان رضي الله عنه

هجوت محمدا واجبت عنه وعند الله في ذاك الجزاء

والاجابة مرتبة على الهجاء والجزاء مرتب على الاجابة وقد يكونان معا وفهم الامام في البرهان من قول من قال انها موضوعة للجمع انها موضوعة لان تدل على الاجتماع في الفعل فانكر ذلك وقال انا نعلم ان القائل جاءني زيد وعمر لا تفهم العرب عنه انهما جاءاه معا بل يحتمل ان قوله ان يجيئاه معا او يجيء واحد بعد واحد اه قال المحقق المازري في شرح برهانه وهذا ظن منه بالفقهاء انهم ارادوا بقولهم ترد للجمع هذا المعنى الذي اشار اليه وافسده عليهم واظن انهم ما ارادوه وانما ارادوا بالجمع ابهما اجتمعا في المجيء مع احتمال ان يكونا جاءا معا او مفترقين وقد ذكر هذا التفسير الذي قلناه بعض المصنفين المحققين اه (قوله دون الترتيب في الزمان الخ) قال نجم الايمة افادتها مطلق الجمع دون الترتيب هو مذهب جميع البصريين والكوفيين وقد ادعى السيرافي والسهيلي وغيرهما اجماع النحاة واللغويين على ذلك وما ادعاه

الترتيب في الزمان) قال جماعة من الكوفيين انها للترتيب .

لنا قوله تعالى « ادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة وقوله تعالى وقولوا حطة وادخلوا الباب والقصة واحدة فلو كانت للترتيب لزم التناقض

السيرافي من الاجماع رده جمال الدين ابن هشام فقد حكى القول بافادتها الترتيب عن جماعة منهم قطرب والربعي والفراء وثعلب وابوعمر والزاهدوهشام والشافعي حيث قال ان الترتيب بين اعضاء الوضوء واجب اي فرض واخذ ذلك من كون الواو للترتيب في ءاية الوضوء وبهذا تعلم ما في كلام الشيخ ابن الحاجب حيث عول في الدليل على افادتها مطلق الجمع دون الترتيب على اجماع اهل اللغة ونقله شارحه عضد الدين عن ابي علي فبعد كون كلامه مبنيا على اعتبار الاجماع في الامور اللغوية المختلف فيه فهو مردود بما تقدم (قوله لنا الخ) استدل المص رحمه الله تعلى على عدم افادتها للترتيب بثلاثة ادلة ثانيها دخله احتمال يصح معه القول بافادتها للترتيب ولهذا لم يتعرض لهذا الدليل في كتب الاصول التي اطلعنا عليها ونقل في شرح البرهان للمازري دليلا ءاخر زائدا على ما هو مذكور هنا تقريره ان من قال جاءني الزيدون كان الاصل فيه جاءني زيد وزيد وزيدفلما قبح عندهم هذا التكرار وراوءعيا اختصروه فقالوا جاءني الزيدون فكان الواو في قولك زيد وزيد هي الواو في قولك الزيدون فلما كانت الواو في قولك الزيدون لا تفيد ترتيبا باجماع فكذلك لا تفيد ترتيبا في قولك زيد وزيد اه (ونقل) الشيخ ابن الحاجب في مختصره دليلا آخر تقريره لو كانت الواو للترتيب لزم محذور وهو ان يكون قولنا جاء زيد وعمرو بعده تكريرا لاستفادة البعدية من الواو وقولنا جاء زيد وعمر وقبله تناقضا وهو مجيئه بعد الواو وقبل لقبله واللازم منتف بالاتفاق اه فمجموع الادلة المذكورة في هذا المقام خمسة (واجاب) الشيخ ابن الحاجب على مجموع هاته الادلة بان غاية ما ذكرتم صحة اطلاقها من غير ارادة ترتيب ولا يلزم كونه حقيقة فيه غايته ان يقال المجاز خلاف الاصل فنقول لاكن يجب المصير اليه اذا دل الدليل عليه وما سنذكره من انه للترتيب يدل عليه ورد محقق العضد في شرحه هذا (الجواب) وتقرير هذا الرد على ما قاله السيدان هاته الادلة التي سيذكرها في انها للترتيب معارضة لهاته الادلة المذكورة والمعارضة لا تنفي صحة الدليل بل تقتضي على تقدير تمامها توقفه فلا تبطل بها ادلتنا المذكورة نعم لو تم دليلهم توقف دليلنا للتعارض فوجب الترجيح

بينهم ودليلهم لا يتم كما سترى فلا يعتد به فلا يرتكب المجاز لاجله اه (قوله وهو محال الخ) اي وما ادى الى المحال فهو محال فيبطل القول بافادتها الترتيب (قوله ولان الواو تدخل الخ) عبر المازري في شرح البرهان عن هذا الدليل بقوله واما المنكرون للترتيب فانهم يعتمدون على حسن دخول الواو في باب المفاعلة لانك تقول تضارب زيد وعمرو ولا يحسن ان تقول تضارب زيد فعمر ولا تضارب زيد ثم عمرو لما في هذا من التناقض لان قولك تضارب يقتضي وجود المضاربة من هذا ومن هذا في حالة واحدة وقولك تضارب زيد ثم عمرو يقتضي ضرب زيد لعمرو اولا فحصل الكلام متناقضا فلهذا قبح فلو كانت الواو تفيد ترتيبا لقبحت العبارة هاهنا لاجل ما تضمنته من التناقض اه (قوله احتجوا الخ) نقل في شرح المختصر العضدي انهم استدلوا على كون الواو تفيد الترتيب باربعة ادلة ثالثها الدليل الذي ذكره المصن والاول قوله تعلى اركعوا واسجدوا ففهم من قوله تعلى بسبب العطف بالواو ان السجود بعد الركوع ولولا هذا الفهم منه ودلالة الواو على الترتيب لجاز الامران اي تقدم هذا على ذلك وتقديم ذلك على هذا والجواب لا نسلم ان الترتيب بين السجود والركوع فهم من قوله تعلى واركعوا واسجدوا من دلاله الواو عليه (ولعل) الترتيب مستفاد من غيره مثل فوله صلى الله عليه وسلم صلوا كما رايتموني اصلي مع تقديمه الركوع على السجود فكما لا يلزم من موافقة الحكم للدليل كونه منه لجواز استفادة ذلك الحكم من غيره لا يلزم من عدم دلالة الدليل كالاية المذكورة على الحكم كالترتيب بين الركوع والسجود عدم الدليل عليه مطلقا بل يجوز ان يكون هناك ادله (والثاني) من الادلة انه لما نزل ان الصفا والمروة من شعائر الله (قال عليه السلام ابداوا بما بدا الله به فصرح بوجوب الابتداء بما بدا الله ويفهم من وجوب الابتداء بما بدا الله به ترتب الوجوب على ابتداء الله به لانه من باب ترتب الحكم على الوصف المناسب ولولا ان الواو للترتيب لما كان الامر كذلك (والجواب) انه لنا كما علينا فان الترتيب مستفاد من قوله ابداوا بما بدا الله به ولو كان الواو للترتيب لفهموه من الاية فلم يشكوا فيه فلم يسالوا فلم يحتاجوا الى قوله ابداوا فلما سالوا علمنا انه ليس للترتيب

وهو محال وقوله تعالى حكاية عن كفار العرب وقالوا ما هي الا حياتنا الدنيا ، نموت ونحيا وما يهلكنا الا الدهر وما لهم بذلك من علم فلو كانت للترتيب لكانوا معترفين بالحياة بعد الموت والبعث وليس كذلك ، وقيل في هذه الاية ان المراد تموت كبارنا وتولد صغارنا فنحيا فلا يلزم الاعتراف بالبعث على القول بالترتيب والظاهر من اللفظ هو القول الاول وان مرادهم نحيا ونموت والواو لاتفيد الترتيب ولان الواو قد تدخل فيما لا يمكن الترتيب فيه كقولنا تضارب زيد وعمرو ولا ترتيب في ذلك فدل على انها ليست للترتيب ، احتجوا بقوله عليه الصلاة والسلام « بئس الخطيب انت » لما قال الخطيب من يطع الله ورسوله فقد رشد ومن

(والرابع) لو قال لغير المدخول بها انت طالق وطالق وطالق وقعت واحدة ولو قال انت طالق ثلاثا وقعت الثلاثة وما ذاك الا بافادة العبارة الاولى الترتيب فتبين بالطلقة الاولى فلا يبقى المحل قابلا للثانية والثالثة ولا ترتيب في العبارة الثانية فتلحقها الثلاث دفعة ولولا ان الواو تفيد الترتيب لما كان بينهما فرق (والجواب) منع وقوع الواحدة في العبارة الاولى بل تقع الثلاث وهو الصحيح عند الامام مالك حسبما نقله الشيخ ابن الحاجب وقال في الاحكام وبهذا قال احمد ابن حنبل وبعض اصحاب مالك والليث ابن سعد وربيعة ابن ابي ليلى وقد نقل عن الشافعي ما يدل عليه في القديم فان (قيل) قد قال مالك والاظهر انها مثل ثم والاتفاق على ان ثم للترتيب وانه لا تقع بها الا واحدة (قلنا) انما قال ذلك في المدخول بها ولا يعني بها ان الواو مثل ثم في المعنى بل في الحكم فتقع الثلاث ولا ينوى في التاكيد اي لا يوكل الى نيته اذا قال اردت به التاكيد وارادة ان لا تقع الا واحدة لان التاكيد يوتى به بغير الواو غالبا والواو ظاهرة في التعدد ومثله لا تعتبر فيه النية (قوله الشاعر يقول الخ) الشاعر هو سحيم بالسين والحاء المهملتين قال ابن حجر في الاصابة هو شاعر مخضرم ادرك النبيء صلى الله عليه وسلم وتمثل بشيء من شعره وفي تفسير ابن ابي حاتم وطبقات ابن سعد ومعجم الشعر للمرزباني والاغاني للاصفهاني عن الحسن البصري ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يتمثل بهذا البيت كفى الاسلام والشيب للمرء ناهيا • فقال ابو بكر رضي الله عنه يا رسول الله انما قال الشاعر كفى الشيب الخ فاعاده كالاول فقال ابو بكر اشهد انك رسول الله ما علمك الله الشعر وما ينبغي له وصدر البيت الذي روى المصعجزه • عميرة ودع ان تجهزت غاديا • الخ ومن شعره في اخت مولاه وكانت عليلة

ماذا يريد السقام من قمر ... كل الجمال لوجهه تبع

ما يرتجي خاب من محاسنها ... اماله في القباح متسع

لو كان ينبغي الفداء قلت له ... ها انا دون الحبيب ياوجع

(قال صاحب الاغاني وقد روي انه نسب بنساء قومه ثم نسب بسعيدة فقتله سيده واعانه على ذلك قومه (قوله والجواب عن الاول الخ) اجاب في

يعصهما فقد غوى وامره بان يقول ومن يعص اللهورسوله فقد غوى ولولا ان الواو للترتيب لما كان بين الفظين فرق ولما سمع عمر رضي الله عنه الشاعر يقول

(كفى الشيب والاسلام للمرء ناهيا قال له لو قدمت الاسلام على الشيب لاجزتك • ولولا انها للترتيب لما كان بينهما فرق والجواب عن الاول : ان الترتيب له سببان اداة لفظية وحقيقة زمانيةفاللفظية نحو الفاء وثم والحقيقية الزمانية هي ان اجزاء الزمان مرتبة بذاتها فلا يقع الحال قبل الماضي ولا المستقبل قبل الحال ولا حين الا قبل حين بعده وبعد حين قبله واجتماع الازمان محال فاذا كانت اجزاء الزمان مرتبة هكذا بعضها قبل بعض والواقع في المرتب وفي السابق سابق على الواقع في اللاحق • فالمنطوق به اولا متقدم لتقدم زمانه على المنطوق به آخرا لتاخر زمانه ولذلك نقدم المفعول على الفاعل لشرفه بالحقيقة الزمانية فقط فنقول انشد النبي حسان ابن ثابت ولا لفظ مرتب ههنا بل الزمان فقط اذا تقرر هذا فنقول اذا قال الخطيب ومن يعص اللهورسوله حصل الترتيب بالحقيقة الزمانية عندنا واتجه عتب الخطيب عند عدمها فلم قلتم ان الترتيب لاداة لفظية بل لما ذكرنا وهو مجمع عليه وما ذكرتموه مختلف فيه واضافة كلام الشارع للمتفق عليه اولى وهو الجواب عن الثاني (• فائدة) قال رسول الله

شرح المختصر عن هذا الدليل بمنع عدم الفرق حتى لا تكون الواو للترتيب لان افراد الله تعلى بذكر اسمه فيه تعظيم ليس في القرءان بذكر ضمير المثنى فان الافراد بالذكر ينبي عن تعظيم مع اشتمال لفظ الله عليه وكذا افراد لفظ الرسول يشتمل على التعظيم من وجهين فرده صلى الله عليه وسلم على خطيب لتركه التعظيم الذي كان يحصل بالافراد لو افرد ويدل على ان الرد لترك التعظيم لا لما ذكره من الترتيب ان معصيتهما لا ترتيب فيهما اذ معصية احدهما معصية للاخر لوجهين الاول ان كل امر بطاعة الاخر فمعصيته معصية لهما (والثاني) انهما تطابقا في الاوامر طرا (قوله والجواب من وجهين الخ) وقع الجواب من فحول المحققين عن هذا التعارض الذي بين نهيه صلى الله عليه وسلم الخطيب عن الجمع بين الله ورسوله في ضمير واحد وجمعه صلى الله عليه وسلم بينه وبين ربه في ضمير واحد في هذا الحديث بخمسة اجوبة ذكر الشهاب المص جوابين منها وثالثها ما ذكره القاضي البيضاوي في شرح المصابيح وارتضاه شهاب الدين القسطلاني في المواهب والطيبي وهو ان تثنية الضمير هنا للايماء الى ان المعتبر هو المجموع المركب من المحبتين لا كل واحدة منهما فانها وحدها لاغية اذ لم ترتبط بالاخرى فمن يدعي حب الله مثلا ولا يحب رسوله لا ينفعه ذلك ويشير اليه قوله تعلى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله فاوقع متابعته مكتنفة بين قطري محبة العباد له ومحبة الله للعباد (واما) امر الخطيب بالافراد فلان كل واحد من العصيانين مستقل باستلزام العداوة الغواية اذ العطف في تقدير التكرير والاصل استقلال كل من المعطوفين في الحكم ويشير اليه قوله تعلى واطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم فاعاد اطيعوا في الرسول ولم يعده في اولي الامر منكم لانهم لا استقلال لهم في الطاعة كاستقلال الرسول اه (ورابعها) ان الجمع جائز في كلام الله وكلام رسوله (وخامسها) انه انما كره له الوقوف على يعصهما وضعفه ابو الفضل عياض بان الذي في الحديث انه قال ومن يعصهما فقد غوى ولم يذكر الوقوف على يعصهما وان امكن صحته لانه يحتمل انه وقف لعارض ثم اتى بقوله فقد غوى فكره له النبي صلى الله عليه وسلم ذلك وعدم ذكر الوقوف

صلى الله عليه وسلم لا يوءمن احدكم حتى يكون الله ورسوله احب اليه مما سواهما فقد جمع بينهما في الضمير كما جمع الخطيب فما الفرق وما الجواب: والجواب من وجهين

في الحديث لا يدل على عدم وقوعه اه (قوله احدهما ذكره الشيخ عز الدين الخ) اعترض هذا الجواب الشيخ السنوسي بان التوهم وان انتفى في حق الرسول صلى الله عليه وسلم فلم ينتف في حق السامعين فكان النبي صلى الله عليه وسلم اولى بالافراد لان لفظه حجة بخلاف الخطيب ولانه يجب الاقتداء به صلى الله عليه وسلم فكان ينبغي استعمال الجمع بينهما في ضمير واحد اقتداد به صلى الله عليه وسلم هذا كلامه وتعقب هذا الكلام بعض المحققين من شيوخنا في بعض اختامه بقوله ويمكن ان يجاب بان الاقتداء بالنبي صلى الله عليه وسلم في فعل من الافعال انما يكون مشروعا اذا لم يقع دليل على الاختصاص وقد قام هنا دليل على الاختصاص وهو ذمه عليه السلام للخطيب (قال) الشيخ الاكبر في الباب الحادي والثلاثين من الفتوحات انما جمع الخضر بينه وبين الله في ضمير واحد في قوله فاردنا ان يبدلهما ربهما خيرا منه زكاة واقرب رحما ان قوله اردنا تحته امران امر الى الخير وامر الى غيره في نظر موسى في مستقر العادة فما كان من خير في هذا الفعل فهو لله من حيث ضميرنا وما كان فيه من شر في ظاهر الامر في نظر موسى في ذلك الوقت كان للخضر من حيث الضمير المذكور فعلم ان الضمير هنا ذو وجهين وجه الى الخير به اضاف الامر الى الله ووجه الى العيب به اضاف العيب الى نفسه ولو ان الخطيب الذي قال ومن يعصهما فقد غوى كان يعرف هذين الوجهين اللذين علمهما الخضر ما كان قال له صلى الله عليه وسلم بئس خطيب القوم انت وقد جمع صلى الله عليه وسلم بينه وبين ربه في ضمير واحد فقال ومن يطع الله ورسوله فقد رشد ومن يعصهما فلا يضر الا نفسه ولا يضر الله شيئا وما ينطق عن الهوى وكذلك جمع الحق نفسه مع الملائكه في قوله ان الله وملائكته يصلون على النبيء (قوله وثانيهما ذكره بعض الفضلاء الخ) اعترض الشيخ ابن مرزوق هذا الجواب بانه لا فرق بين الجملة الواحدة والجملتين (واجاب) الشيخ السنوسي في شرحه على مسلم بان مراد المجيب ان قول الخطيب جملتان كل منهما مستقل والمقام مقام زيادة البيان والاتيان بالضمير في الجملة الثانية يوجب توقف فهمهما على الجملة الاولى ويحوج اليها والاعتناء بمعنى تلك الجملة اوجب ان يكون سماعها

احدهما ذكره الشيخ عز الدين ابن عبد السلام قدس الله روحه فقال ان منصب الخطيب حقير قابل للزلل فاذا نطق بهذه العبارة قد يتوهم فيه لنقصه انه انما جمع بينهما في الضمير لانه اهمل الفضل بينهما والفرق فلذلك امتنع لما فيه من ايهام التسوية ومنصب رسول الله صلى الله عليه وسلم في غاية الجلالة والبعد عن الوهم والتوهم فلا يقع بسبب جمعه عليه الصلاة والسلام ايهام التسوية وثانيهما ذكره بعض الفضلاء فقال كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم جملة واحدة وتقدم الظاهر في الجملة الواحدة يبعد استعمال الظاهر موضع الضمير بل الضمير هو الاحسن وكلام الخطيب

بمجردهما كافيا في فهمهما ومثله ماقاله علماء المعاني في قوله تعلى وبالحق انزلناه وبالحق نزل وقل هو الله احد الله الصمد حيث لم يقل وبه نزل وهو الصمد وما كلام الرسول فجملة واحدة يحتاج بعضها الى بعض وان لم يكن ضميرا فالتعبير بالاسم الظاهر في موضع الضمير لا يدفع توقف فهم ما هو فيه على ما قبله فلم يكن للعدول عن مقتضى الظاهر وهو الاتيان بالضمير وجه وما ذكره الشيخ من اختلاف حكم الجملة الواحدة والجمل في ذلك ذكره عياض في حديث ام زرع قال وعليه قوله تعلى حتى نوتى مثل ما اوتى رسل الله الله اعلم والذي انفصل عليه الشيخ عبد القاهر ان ذلك لا يتقيد بالجملة الواحدة او الجملتين بل المدار على كونه اوقع في النفس وعليه ورد قول النابغة

نفس عصام سودت عصاما وعلمته الكر والاقداما

اذ لا يخفى على من له ذوق حسن هذا الاستظهار

مبحث الكلام على الفاء

(قوله والفاء للتعقيب الخ) اي الفاء العاطفة (قال) ابن هشام في مغنيه وترد الفاء على ثلاثة اوجه (احدها) ان تكون عاطفة وتفيد ثلاثة امور احدها الترتيب وهو نوعان معنوي وهو المسمى بالرتبي وهو ان يكون ما بعدها حاصلا بعد ما قبلها في الواقع نحو قام زيد فعمرو وذكري واكثر استعمالها ح في عطف المفصل على المجمل لان الشان ان المفصل انما يذكر بعد المجمل نحو قوله تعلى ونادى نوح ربه فقال ان ابني من اهلي الاية فكل ما بعد الفاء بيان لمناداته وتفصيل له وتستعمل في غير ذلك على قلة نحو قوله تعلى واورثنا الارض نتبوا من الجنة حيث نشاء فنعم اجر العاملين فليست في هاته الاية لعطف مفصل على مجمل بل ذكر الجنة اولا ثم مدحها ومرتبة مدح الشيء او ذمه يحسن بعد جري ذكره لانه صادف مرتبته وخالف الفراء في افادتها الترتيب مطلقا وقوله هذا مع قوله ان الواو تفيد الترتيب غريب منه لانه بعكس كلام القوم في كل واحد منهما (الامر الثاني) التعقيب وهو في كل شيء بحسبه الا ترى انك تقول تزوج زيد فولد له اذا لم يكن بينهما الا مدة الحمل وان كانت متطاوله وهذا هو معنى ما يشير اليه قول المص هنا الفاء للتعقيب بحسب

جملتان احداهما مدح والاخرى ذم فلذلك حسن منه استعمال الظواهر مكان المضمرات (والفاء للتعقيب والترتيب والتسبب نحوسها فسجد) قال الامام فخر الدين الفاء للتعقيب بحسب الامكان احترازا من قولهم دخلت بغداد فالبصرة فانه اذا كان بينهما ثلاثة ايام فدخل بعد الثلاثة فهذا تعقيب عادة او بعد خمسة او اربعة فليس بتعقيب ولا يشترط في تعقيب دخول البصرة ان يكون يليه بالزمن الفرد فذلك مستحيل فلا يكون الوضع له . وقولنا للترتيب احتراز من ثم فانها للتراخي

الامكان احتراز الخ (الامر الثالث) السببية وذلك غالب في العاطفة جملة او صفة فالاول نحو فوكزه موسى فقضى عليه والثاني نحو لآكلون من شجر من زقوم فمالئون منها البطون الاية وقد تجيء في ذلك لمجرد الترتيب (الثاني) من اوجه الفاء ان تكون رابطة للجواب بالشرط وذلك حيث لا يصح ان يكون شرطا وهو جاز في مسائل مقررة في محلها ليس هذا محل بسطها (الثالث)ان تكون زائدة دخولها في الكلام كخروجها وهذا لم يثبته سيبوية واثبت الاخفش زيادتها في الخبر مطلقا وقيد الفراء جواز الزيادة في النفي بما اذا كان الخبر امرا او نهيا فالاول نحو • وقائلة خولان فانكح فتاتهم •والثاني نحو زيد فلا تضر به هذا اختصار الكلام مما ذكره العلامة ابن هشام وقد تبعه على هذا التفصيل السابق غير واحد وقال الابياري الفاء لها معنيان العطف والسببية فاذا انحسمت جهة العطف تعينت السببية ويمنع العطف اختلال الكلام اذا قدرت عاطفه نحو قوله صلى الله عليه وسلم من احيا ارضا ميتة فهي له فلا يصح هنا ان تكون عاطفة لبقاء الشرط بلا جواب اذ التقدير من احيا ارضا ميتة فهي له واذا جاء امر يقبل الامرين فالصحيح الاجمال نحو قول الراوي سها رسول الله صلى الله عليه وسلم فسجد لانه يحتمل ان يكون جعل السهو هو سبب السجود ويحتمل غيره اذ يصح جعل الواو عوض الفاء من غير خلل يقع في الكلام وعلى انه سبب فهل هو لما اشتمل عليه من نقص ايقاع الصلاة فيلحق العامد او المقصود خصوص السهو فلا يلحق العامد اه فانت تراه قد جعل السببية مقابلة للعطف ويوافق ما ذكر الابياري ما صرح به المحقق المازري في شرح البرهان من قوله ولا تكون ح عاطفة بل هي في ذلك لمجرد السببية كما يؤخذ مما سبق تقريره (قوله انه يجب دخولها في جواب الشرط الخ) ولا تكون ح عاطفةبل هي لمجرد السببية كما يؤخذ مما سبق ونقله البدر في التحفة عن غير واحد وما نقله المرادي في شرح الالفية من انها عاطفه جملة على جملة فلم نخرج عن العطف فهو بعيد وكما ان الفاء الجزائية ليست للعطف لا تستلزم التعقيب ايضا ولا تستلزمه الا اذا كانت للعطف وبهذا صرح ابن هشام في المغني والتفتزاني في التلويح عند الكلام على رد القول بافادة الواو للترتيب وقال

والتسبب كما في قولنا سها فسجد وسرق فقطع وزنا فرجم اي هذه المتقدمات اسباب لما بعدها والدليل على انها للترتيب انها يجب دخولها في جواب الشرط اذا كان جملة اسمية نحو من دخل داري فله دينار قال النحاة لو لم يقل فله بل قال له بغير فاء لكان اقرارا بالدينار ولزمه دفعه له ولم يكن تعليقا للدينار على دخول الدار وكان الشرط المتقدم يبقى لغوا بغير جواب وكذلك ان دخلت الدار فانت طالق او فانت حر لو حذف الفاء طلقت وعتق العبد في الحال لان الموجب لتعليق الطلاق انما هو الفاء في الجملة الاسمية فاذا حذفت انقطع الكلام عما قبله فصار انشاء لا تعليقا

العلامة المازري في شرح البرهان وانكر القاضي كونها للتعقيب اذا وقعت في جواب الأمر والنهي ودافع المعتزلة عن الاستدلال على خلق القرءان في قوله تعلى كن فيكون بان الفاء هاهنا للتعقيب من غير تراخ ولا مهلة واذا كان الكائن الحادث عقيبا لقول كن من غير تراخ ولا مهلة اقتضى ذلك حدوث القول الذي هو كن فاشتد نكير القاضي لكون الفاء تقتضي التعقيب في مثل هذا وراى انها انما تقتضيه في النسق والعطف وليس هذا منه قال المازري وهذا احد الفوائد في الكلام على هذا الحرف وبهذا ايضا دافع القاضي استدلال من استدل على وجوب الترتيب بقوله تعلى اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وراى ان الفاء هنا للتعقيب لان هذا من باب الشرط والمشروط واذا افادت تعقيب القيام الى الصلاة بغسل الوجه منعت ان يقدم قبل الوجه عضو ءاخر سواه لان تقديم عضو ءاخر عليه يمنع من كون الوجه مغسولا عقب القيام الى الصلاة واذا ثبتت البداية بالوجه فقد ثبت له الترتيب واذا ثبت الترتيب في عضو واحد ثبت الترتيب في سائر الاعضاء اذ لا فرق بينهما في هذا الحكم اه فانت ترى القاضي قد اجاب عن هذين الاستدلالين بعدم افادة الفاء للتعقيب وبهذا يظهر لك ان ما اجاب به السعد عن الاستدلال باية الوضوء على افادة الواو للترتيب وقال انه الجواب الحاسم اصله للقاضي

مبحث الكلام على ثم

(قوله وثم للتراخي الخ) ثم بضم الثاء ويقال فيها فم كقولهم في جدث وهو القبر جدف وقولهم في الثوم فوم وهو النبات الماكول الكريه الرايحه وقال البدر في سيرة ابن هشام تقول العرب التحنث في التحنف وهو الدخول في الحنيفية فيبدلون الثاء من الفاء وهو عكس مسالتنا وثم حرف يقتضي ثلاثة امور التشريك في الحكم والترتيب والمهله وفي كل واحد منها خلاف فاما التشريك فخالف فيه الكوفيون والاخفش وزعموا انه قد يتخلف وذلك بان تقع زائده فلا تقع عاطفة البتة وحملوا على ذلك قوله تعلى ثم تاب عليهم ليتوبوا وقول زهير

اراني اذا اصبحت اصبحت ذاهوى   فثم اذا امسيت امسيت عاليا

من حيث دلالة اللفظ لا من حيث الارادة والفتيا فاذا كانت الفاء هي التي ترتب دل على انها للترتيب (وثم للتراخي) هذه حقيقتها فتقتضي ان ما بعدها وقع بعد ما قبلها وبينهما فترة بخلاف

الفاء وقد تستعمل لتراخي الرتب دون الزمان من باب مجاز التشبيه كقوله تعالى ثم كان من الذين آمنوا فرتبة الايمان متراخية في العلو والشرف عن رتبة الاطعام والاعتاق المتقدمين عليه فلذلك دخلت ثم وكذلك قوله تعالى «ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لادم» فان السجود وان وقع اولا لكن رتبته كانت اشرف فرتبته متراخية وكذلك قول الشاعر

ان من ساد ثم ساد ابوه
ثم قد ساد قبل ذلك جده

ما بعد ثم هو قبل غير ان المقصود هو التراخي في الرتب فيقصد ان اباه

على رواية ضم الثاء وخرجت الاية على تقدير الجواب وما بعد ثم معطوف عليه أي لجاوا الى الله وتابوا ثم تاب عليهم اي قبل توبتهم والبيت على زيادة الفاء او على فتح ثاء ثم على ما قاله الصيرفي واما الترتيب فخالف فيه قوم وتمسكوا بثايات منها قوله خلقكم من نفس واحدة ثم جعل منها زوجها وبقول الشاعر ان من ساد . البيت . واجاب في المغني عن الاية بخمسة اجوبه خامسها ان ثم للترتيب في الاخبار لا للترتيب في الحكم وانه يقال بلغني ما صنعت اليوم ثم ما صنعت امس اعجب اي ثم اخبرك ان ما صنعت امس اعجب قال صاحب المغني والاجوبة السابقة التي ذكرها انفع من هذا الجواب لانها تصحح الترتيب والمهله وهذا يصحح الترتيب فقط اذ لا ترتيب بين الاخبارين ضرورة ان احدهما معقب للاخر ومتصل به بلا مهلة ففيه تفويت لبعض ما وضعت ثم له من افادة المهله ولاكنه اعم لانه كما يصح ان يجاب به عن الاية السابقة يصح ان يجاب به عن البيت (قوله وقد تستعمل لتراخي الترتيب الخ) ممن صرح بهذا الاستعمال الزمخشري واجاب به عن متمسك من ينفي اقتضاء ثم للترتيب بقوله خلقكم من نفس واحدة ثم جعل منها زوجها لان خلق حواء قبل خلق الذرية ونص ما قاله هما ءايتان من جملة ءايات تشعيب هذا الخلق الفائت للحصر من نفس ءادم وخلق حواء من قيصريه الاان احدهما جعله الله عادة مستمرة والاخرى لم تجر بها العادة ولم تخلق غير حواء من قصيري رجل فكانت ادخل في كونها ءاية مستقلة واجلب لعجب السامع فعطفها بثم على الاية الاولى للدلالة على مباينتهما لها فضلا ومزيه فهو من التراخي في الحال والمنزلة لا في الوجود اه وتبع الزمخشري في هذا الجواب ابن هشام في المغني (قوله وكذلك قول الشاعر الخ) اجاب المص عن البيت بان ثم للترتيب الرتبي لا للترتيب الزماني وبقي جوابان قد اجيب بهما عن البيت اولهما ما تقدمت الاشارة اليه من ان ثم في البيت لترتيب الاخبار وثانيهما ما اجاب به ابن عصفور بان المراد ان الجداتاه السودد من قبل الاب وان الاب اتاه السودد من قبل الابن فهو نظير قول ابن الرومي في ممدوحه وهو اسماعيل ابن بلبل الوزير

قالوا ابو الصقر من شيبان قلت لهم   كلا لعمري ولكن منه شيبان
وكم اب قد علا بابن ذرى حسب   كما علت برسول الله عدنان

وبحث في هذا الجواب البدر الدماميني بان هذا الذي قاله ابن عصفور من ان المتقدم قد ياتيه الشرف من جهة المتاخر ممكن لاكن يرد عليه في البيت ان قول الشاعر قبل ذلك تصريح بما يخالف هذا المعنى وذلك لان مضمون الكلام على ما اجاب به ان سودد الابن سابق لسودد الاب وسودد الاب سابق لسودد الجد والسابق للسابق للشيء سابق على ذلك الشيء فكون مسابدةالابن سابقة لكل من سيادة ابيه وسيادة جده وسيادة الاب سابقة على سيادة الجد وقول الشاعر قبل ذلك مناف لهذا بلا شك اه وما قالهالفاضل الشمني فيدفع ذلك من ان دعوى هذا الشاعر ان سيادة الاب لما حصلت عند سيادة الابنامتدت الى اول وجود الاب وكذلك سيادة الجد لما حصلت عند سيادة الاب امتدت واسندت الى اول وجود الجد فسيادة الاب مرتبة على سيادة الابن باعتبار حصولها وسابقة عليه باعتبار امتدادها واستنادها الى اول وجود الاب ومثل ذلك في سيادة الجدوح فلا يكون قول الشاعر قبل ذلك يخالف هذا المعنى ورده المحقق ابن المنلا في شرحه على المغني بقوله ولا يخفى على الفطن انه ضرب من التمحل لان سيادة الاب اذا كانت حاصلة بسيادة الابن فما معنى امتدادها واستنادها الى اول وجود الاب تثبت ان سيادة الاب قبليه علىسيادة الابن وكذلك نقول في سيادة الجد مع ظهور ان مراد ابن عصفور اثباتسيادة للجد لم تكن بسبب سيادة الاب واثبات سيادة الاب لم تكن بسبب سيادة الابن وارادة هذا المعنى لا شبهة انه ينافيه قيد القبلية ويرشدك الى هذا انه جعل البيت من قبيل قول ابن الرومي الذي هو صريح فيما قلناه اه

مبحث الكلام على الى وحتى

(قوله والى الخ) قال المازري في شرح البرهان واما الى فانه يرد للغاية تقول سرت من الكوفة الى البصرة ولاكن يقع الاشكال في الغاية هل هي كحكم ما قبل الى او بخلاف حكم ما قبله فراى سبويه ان هذا الحرف اذا صاحبه ما اقتضى كون الغاية والمبدا غير داخلين في حكم المنطوق به عمل

كان اعظم رتبة منه وجده كان اعظم رتبة من ابيه فهذا المحسن للفظ ثم (وحتى والي للغاية) نحو بعتك من هذه الشجرة الى هذه الشجرة اوسرتحتى دخلت مكة واختلف العلماء في ابتداءالغاية وانتهائها هل يندرجان في المغيا ام لا على اربعة اقوال ثالثها الفرق بين ان تكون الغاية من الجنس فتندرج اولا فلا تندرج فان كان المبيع رمانا والشجرتان رمانتان اندرجتا والا فلا (الرابع الفرقبين ان يكون الفصل بينهما امرا حسيا كما في قوله تبارك وتعالى « ثم اتموا الصيام الى الليل » فلا يندرج لان الظلام متميز عن النهار بالبصر اولا فيندرج كما في قوله تعالى « وايديكم الى المرافق » فهذه الاربعة انقلها في انتهاء الغاية واما ابتداوءها فلا انقل فيه الا قولين (فائدة) المغيا لا بدان يتكرر قبل الغاية بعد ثبوته فاذا قلت سرت الى مكة من مصر فلابد ان تثبت حقيقة السير قبل مكة ويتكرر

عليه فاذا قلت بعتك من هذه الشجرة الى هذه الشجرة لم تدخل الشجرتان في البيع وكانه قدر ان غاية الشيء هي نهايته المميزة له مما بعده وهذه الحقيقة لا يمكن معها دخول الغاية فيما قبلها لانها لو دخلت فيما قبلها لصارت من جملة الاجزاء فلم يقع التمييز وبطل معنى الغاية (قوله قال بعض علماء الحنفية الخ) نقل صاحب التلويح ذلك حيث قال هي غاية للاسقاط فلا تدخل تحته وكتب عليه السعد في التوضيح ما نصه لما كان المختار عند اكثر الايمة وجوب غسل المرافق في الوضوء مع وقوعها بعد الى ذهب بعضهم الى ان الى بمعنى مع كما في قوله تعلى ولا تاكلوا اموالهم الى اموالكم اي مع اموالكم وبعضهم الى انه لا دلالة في الى على الدخول او عدمه فجعل داخلا في الوجوب اخذا بالاحتياط اولان غسل اليد لا يتم بدونه لتشابك عظام الذراع والعضد ولانه صار مجملا وقد ادار النبي صلى الله عليه وسلم الماء على مرافقه فصار بيانا له وذهب بعضهم الى انه غاية للاسقاط وذكروا لهذا الكلام تفسيرين احدهما ان صدر الكلام اذا كان متناولا للغاية كاليد فانها اسم للمجموع الى الابط كان ذكر الغاية لاسقاط ما وراءها لا لحد الحكم اليها لان الابتداء حاصل فيكون قوله الى المرافق متعلقا بقوله اغسلوا وغاية له لاكن لاجل اسقاط ما وراء المرافق عن حكم الغسل والثاني انه غاية للاسقاط ومتعلق به كانه قيل اغسلوا ايديكم مسقطين الى المرافق فيخرج عن الاسقاط فتبقى داخله تحت الغسل والاول اوجه لظهور ان الجار والمجرور متعلق بالفعل المذكور اه (قوله واتركوا من اباطيكم الى المرافق الخ) قال المص في الذخيرة وعلى هذا يكون في الاية اضمار قال وقيل العامل اغسلوا ويكون اسم اليد استعمل مجازا في بعضها واختلف اذا تعارض المجاز والاضمار ايهما ارجح اه (قوله فما بقي لدخول الخلاف في اندراجه معنى الخ) الصحيح الذي انفصل عليه ابن هشام في مغنيه ان حتى اذا كان معها قرينة تقتضي دخول ما بعدها او خروجه عمل عليهما واذا لم تكن معها قرينته تقتضي ذلك حكم على ما بعد حكم بالدخول وعلى ما بعد الى بعدم الدخول وهذا هو الصحيح في البابين ثم رد على المص في بقية الخلاف في وجوب دخول ما بعد حتى وقال وانما الاتفاق في حتى

قبلها اماما لا يتكرر فلا تتصور فيه الغاية فلذلك قال بعض علماء الحنفية ان العامل في قوله تعالى « الى المرافق » ليس هو اغسلوا ايديكم لان غسل اليد لا يثبت الا بعد غسل المرافق لان اليد اسم لها من الابط الى الاصابع وغسل هذا لا يثبت قبل المرافق فضلا عن تكرره بل الثابت قبل المرفق بعض اليد فيكون تقدير الاية اغسلوا ايديكم واتركوا من آباطكم الى المرافق فالى المرافق غاية للترك لا للغسل والترك ثبت قبل المرفق وتكرر الى المرفق وتفرع على هذا ان الغاية لا تدخل في المغيا فلا تدخل المرافق في الترك فيغسل مع المغسول وهذا بحث حسن (فائدة) حكاية العلماء الخلاف في اندراج انتهاء الغاية ينبغي ان يحمل على الى دون حتى بسبب تظافر نقول النحاة على ان حتى لها شروط ان يكون ما بعدها من جنس ما قبلها وداخلا في حكمه وآخر جزء منه او متصلا به قيه معنى التعظيم او التحقير فنصوا على اندراج ما بعدها في الحكم فما بقي لدخول الخلاف في اندراجه معنى بل يندرج ليس الا ويحمل الخلاف على الى فانه ليس فيها نقل يعارضنا (وفي للظرفية والسببية نحو قوله صلى الله عليه وسلم في النفس المومنة مائة من الابل) كونها للسببية انكره جماعة من الادباء والصحيح ثبوته فان النفس ليست ظرفا للابل . وكذلك قوله عليه الصلاة والسلام في حديث الاسراء فرايت في النار امراة حميرية عجل بروحها الى النار لانها حبست هرة حتى ماتت جوعا وعطشا فدخات النار فيها معناه بسببها لانها ليست في الهرة ومنه احب في الله وابغض في

العاطفة لا الخافظة والفرق بينهما ان العاطفة بمنزلة الواو في دخول ما بعدها في حكم ما قبلها وممن نص على هذا الخلاف صاحب الافصاح والفارضي حيث قال تقرير الخلاف في كل من الى وحتى حالة عدم وجود قرينه يعمل عليها في الدخول والخروج هو ان الصحيح في حتى الدخول مطلقا سواء كان ما بعدها من الجنس اولا ويقابل هذا قولان قول بعدم الدخول مطلقا وقول بالتفصيل ان كان ما بعدها من جنس ما قبلها نحو سرت بالنهار حتى وقت العصر والا فلا نحو سرت بالنهار حتى الليل وفي الى الصحيح عدم الدخول ويقابله قولان ايضا قول بالدخول مطلقا وقول بالتفصيل السابق اه ونقل صاحب الكشف عن الحنفية ان مذهب اكثر النحويين ان ما بعدحتى ليس بداخل فيما قبلهما كما في الى وذكر انه قول ابن جني واليه كان يحيل ابو النصر الصفار ولاكنه لا يستقيم على الاطلاق بل ان كان ما بعدها بعضامما قبلها دخل نحوارني اشراف البلدة حتى الاميروالافلا نحوقرات الليلة حتى الصباح

مبحث الكلام على الباء

(قوله والباء للالصاق الخ) قال المازري حرف الباء اختلف الناس فيه فالشافعي يراه للتبعيض ولهذا لم يوجب ايعاب مسح الراس في الوضوء بل راى الاجزاء يحصل بمسح بعضه لقوله تعالى وامسحوا بروسكم فالباء هاهنا عنده تفيد التبعيض وقال اصحابنا بل الواجب ايعاب جميع الراس بناء منهم على انكار القول بان الباء للتبعيض وهو الذي عليه ايمة النحاة وقد الف ابن جني كتابا ترجمه بسر الصناعة تكلم فيه على سائر الحروف واحكامها وما يتعلق بها من دقائق صناعة النحو وانكر كون الباء موضوعة للتبعيض وانما الباء موضوعة للتعليق والالصاق وقد نوع بعض الناس هذا التعليق الى تعليق عمل بمعمول وتعليق اختصاص وتعليق اتصال وحملوا قوله تعالى ومن يرد فيه بالحاد بظلم على ان الباء في قوله بالحاد من باب تعليق العمل لان الالحاد من عمل الملحد وقوله بظلم من باب تعليق الاختصاص لان الظلم مختص بالالحاد واما تعليق الاتصال فهو كثير في الاستعمال فمنه ضربت بالسوط وكتبت بالقلم ومن الناس من يقدر الباء بمعنى الحال يقول جاء زيد

الله اي احب بسبب طاعة الله وابغض بسبب معصية الله (واللام للتملك نحو المال لزيد والاختصاص نحو هذا ابن لزيد والاستحقاق نحو السرج للدابة والتعليل نحو هذه العقوبة للتاديب وللتاكيد نحو ان زيد القائم وللقسم نحو قوله تعالى لنسفعا بالناصية) ضابط التمليك ان يضاف ما يقبل الملك لمن يقبله فيفيد الملك ومنه قلنا العبد يملك لقوله عليه الصلاة والسلام من باع عبدا وله مال والمواطن في ذلك ثلاثة موطن لا يقبل الملك نحو المال للجمل وموطن يقبل الملك وهو معين نحو المال لزيد فيفيد الملك في الثاني اجماعا وعدمه في الاول اجماعا وموطن غير معين نحو قوله تعالى انما الصدقات للفقراء الاية فمن لاحظ قبول النوع للملك قال اللام للملك ومن لاحظ عدم التعيين وعدم الحصر وقال تمليك غير المحصور لا يتصور . جعلها للاختصاص فالواحد والعدد المحصور متفق عليهما في افادة الملك وغير المحصور مختلف فيه وقولنا في الاختصاص هذا ابن زيد اولى من قولنا اب لزيد فان الاب لا يلزم اختصاصه بهذا الابن فقد يكون له اولاد اخر واما الابن فلا يكون له الا اب واحد والفرق بين الاستحقاق والاختصاص ان الاستحقاق اخص فان ضابطه ما شهدت به العادة كما شهدت للفرس بالسرج والحمار بالبردعة والدار بالباب فهذا هو الاستحقاق وقد يختص الشيء بالشيء من غير شهادة عادة فانه ليس من لوازم البشر ان يكون له ولد كما تقول في الفرس مع السرج (والباء للالصاق نحو مررت بزيد والاستعانة نحو كتبت بالقلم

بسلاحه اي متسلحا وبمعنى البدل تقول هذه بهذه وبمعنى في تقول زيد بمصر اي في مصر وهذه كلها عندي امور تتفاوت بحسب الاعتبار وهو اتساع من القوم في العبارات ولا فزيد بمصر فيه من معنى التعلق والالتصاق وكذلك جاء بسلاحه وكذلك هذه بهذه فيه تعلق معلوم فلم تخرج هذه الانواع عما قدمناه واما تاويل الشافعي قوله تعلى ومنهم من ان تامنه بدينار على ان المعنى تامنه على دينار وراى ان حرف الباء يرد بمعنى على وكذلك تاويل سبويه قوله تعلى ولم اك بدعائك رب شقيا ان الباء تكون بمعنى لاجل والتقدير ولم اك لاجل دعائك رب شقيا وقول غيره ان الباء هنا بمعنى في فالمعنى في دعائك فان هذا من باب ابدال حروف الجر بعضها ببعض وقد ذكر ابن جني في كتابه فصلا كشف فيه سرا من اسراره الغريبة واغرب فيه وذلك انه اشار فيه الى ان ابدال حرف جر بحرف اخر لا سبيل الى اطلاق القول فيه لما يقتضيه من افساد الكلام وتبشيع النظام ولا وجه لانكاره مع وجوده في الكلام الفصيح فالواجب وضع قانون يعلم منه ما يحسن من هذا الابدال وما لا يحسن فالعرب تحرص على الاختصار في الالفاظ وتوفير المعاني فربما كان الفعل الواحد يعبر عنه بصيغتين مختلفتين تتقوى احداهما بحرف وتتقوى الاخرى بحرف اخر خلافه فقد يورد احدى الصيغتين ويعديها بحرف الصيغة الاخرى ليشعر سامع الخطاب بالفعل المحذوف فيكون كالسامع للصيغتين معا الا ترى قوله سبحانه وتعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم والرفث الجماع كما ان الافضاء هو الجماع لكن الافضاء يتعدى بحرف الى تقول افضيت الى المراة والرفث يتعدى بالباء تقول رفثت بالمراة فلما ذكر الرفث ترك حرفه الذي يتعدى به وعدي بحرف الى الذي هو مختص بالافضاء ليشعر السامع ان الرفث هنا هو الافضاء المحذوف ذكره فكانه قال تعلى احل لكم ليلة الصيام الرفث بنسائكم والافضاء الى نسائكم فاتى بقول وجيز يدل على قول اطول منه (قوله والتبعيض عند بعضهم وهو منكر الخ) ممن انكر التبعيض ابن جني وجماعة وتاولوا ما يوهمه قال ابن ام قاسم واعترض بعضهم كلام ابن جني وقال هو شهادة على نفي وهي غير مقبولة واجيب بان الشهادة على النفي ثلاثة اقسام معلومة نحو

والتعليل نحو سعدت بطاعة الله والتبعيض عند بعضهم وهو منكر عند بعض ائمة اللغة) وبمعنى المصاحبة نحو خرج زيد بثيابه وبمعنى في نحو سكنت بمصر . والقائلون بالتبعيض اشترطوا ان تكون مع فعل يتعدى بنفسه . حتى لا تكون

للتعدية . وزعموا ان من ذلك قوله تعالى وامسحوا برءوسكم فان العرب تقول مسحت راسي ومسحت براسي فلم يبق فرق الا التبعيض وليس كذلك بل تقول مسح له مفعولان يتعدى لاحدهما بنفسه والاخر بالباء ولم تخير العرب بين المفعولين في هذه الباء بل عينتها لما هو آلة المسح فاذا قلت مسحت يدي بالحائط فالرطوبة الممسوحة على يدك والحائط هو الالة التي ازلت بها عن يدك واذا قلت مسحت الحائط بيدي فالشيء المزال هو ماعلى الحائط ويدك هي الالة المزيلة وكذلك مسحت يدي بالمنديل المنديل آلة والمنديل بيدي فالتنشيف انما وقع وانما هو عن الراس وحيث في المنديل لا في يدك هذه قاعدة عربية ولم تخير العرب في ذلك وحيث قالت العرب مسحت راسي قالت براسي فالشيء المزال عن غيرها وقد ازيل بها ولنا قاعدة اخرى اجماعية وهي ان الائمة اجمعت على ان الله تعالى لم يوجب علينا ازالة شيء عن رءوسنا ولاعن جميع الاعضاء بل اوجب علينا

ان ننقل رطوبة ايدينا لرءوسنا وجميع اعضاء الوضوء وعلى هذا يتعين ان يكون الراس آلة مزيلة عن غيرها لا انها مزال عنها فتتعين الباء فيها للتعدية لان العرب لا تعدي مسح للالة بنفسه بل بالباء فالباء ليست للتبعيض في الاية بل للتعدية لانها على زعمهم لا تكون للتبعيض الا حيث يتعدى الفعل بنفسه (**واو اما للتخيير نحو قوله تعالى فتحرير رقبة او طعام** ستين مسكينا او للاباحة نحو اصحب الفقهاء او الزهاد وله الجمع بينهما بخلاف الاول او للشك نحو جاءني زيد او عمرو او للابهام نحو جاءني زيد او عمرو وكنت عالما بالاتي منهما وانما اردت التلبيس على السامع بخلاف الشك او التنويع نحو العدد اما زوج او فرد اي هو متنوع الى هذين النوعين) يصح الابهام والايهام بالباء موحدة من تحتها والياء باثنين من تحتها لان المقصود التلبيس على السامع وانت في الشك لا تعلم الاتي منهما وهذه فروق بحسب كل واحد منها على حدته والفرق بين التخيير والاباحة والثلاثة الباقية ان الثلاثة الاخيرة لا تكون الا في الخبر والتخيير والاباحة لا يكونان الا في الامر فهذا فرق عام والفرق الاول خاصة ومن التنويع قولنا العالم اما جماد او نبات او حيوان اي هو متنوع الى هذه الانواع الثلاثة (وان وكلما تضمن معناها للشرط نحو ان جاء زيد جاء عمرو ومن دخل داري فله درهم وما تصنع اصنع واي شيء تفعل افعل ومتى اطعت الله سعدت واين تجلس اجلس) اذا تتضمن معنى الشرط ايضا نحو اذا جاء زيد فاكرمه وقد تعرى عن الشرط نحو قوله تعالى والليل اذا يغشى والنهار اذا تجلى اي اقسم بالليل في حالة غشيانه والنهار في حالة تجليه فهي ظرف محض واذا كانت للشرط تقبل ان يعلق عليها المعلوم والمشكوك نحو اذا زالت الشمس فصل فزوالها معلوم الوقوع واذا جاء زيد فائتني فمجيئه مشكوك ولا يعلق على ان الا المشكوك في وقوعه فلا يقال ان زالت الشمس فصل (فائدة) قد وقعت ان في كتاب الله تعالى في غير ما موضع مع ان الله بكل شيء عليم فهل ذلك مجاز لفقدان الشرط ام لا والحق انه حقيقة لا مجاز لان القرآن عربي ومعنى ذلك انه لو نطق بهذا الكلام عربي لكان وضعه ان يكون شاكا والله تعالى وضع

ان العرب لم تنصب الفاعل وظنية على استقراء صحيح نحو ليس في كلام العرب اسم متمكن ءاخره واو لازمة قبلها ضمة وشائعة غير منحصرة نحو لم يطلق زيدا مراته من غير دليل فهذا هو المردود و كلام ابن جني من الثاني لانه شديد الاطلاع على كلام العرب اه (قوله وزعموا ان من ذلك الخ) بعد ان ذكر ابن هشام في مغنيه ان الباء ترد للتبعيض قال بصيغة التمريض ومنه وامسحوا برءوسكم ثم قال بعد ذلك وقيل هي في ءاية الوضوء للاستعانة وان في الكلام حذفا وقلبا فان مسح يتعدى الى المزال عنه بنفسه والراس مزال عنه الحدث المقدر قيامه به فكان القياس ان يتسلط عليها فعل المسح بدون الباء والى المزيل بالباء وهو هنا الماء الذي يمسح به الراس فالقياس ان يعدى الفعل المذكور اليه بالباء واذا كان كذلك فالاصل امسحوا روسكم بالماء فحصل قلب بنقل الباء التي كانت داخلة على المزيل الى المزال عنه وحذف المفعول الاخر واختار ان الباء في الاية للالصاق لان الالصاق هو معناها الحقيقي المشهور فلا يجعل لغيره الا بتثبت قال ابن المنلا في شرح المغنى واذا كانت الباء للالصاق في ءاية الوضوء فالمراد الصاق المسح بالراس وماسح كل الراس او بعضه ملصق للمسح بالراس فمن اوجب الاستيعاب كمالك في احدى الروايتين عنه اخذ بالاحتياط ومن اوجب اقل ما يجب عليه اسم المسح كالشافعي اخذ باليقين واخذ ابو حنيفة بالبيان وهو ما روى عنه صلى الله عليه وسلم انه مسح على ناصيته وقيد الناصية بربع الراس اه وفي الكشف على الكشاف ان عبد

القاهر نقل عن مالك رضي الله عنه ان الباء في الاية المذكورة صلة للتاكيد كما في قوله تعلى تنبت بالدهن وقوله ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة اي لا تلقوا ايديكم واذا كانت مزيدة وجب مسح الكل كما لو قيل فامسحوا برؤسكم قال وما قدمناه وان كان فيه عمل بالمجاز الا انه احوط لان فيه الخروج عن العهدة بيقين فكان الاخذ به اولى على انه اذا عملنا بحقيقتها فذلك يوجب الاستيعاب لان الباء للالصاق حقيقة وقد الصق المسح بالراس وهو اسم لكله لا لبعضه فيقتضي مسح جميع الراس اه كلامه (قوله لان المعلق عليه وان كان عاما الا ان المعلق مطلق الخ) سياق كلام المصنف ان هذا في كل مطلق علق على علم عام والنصوص لا تساعده فانه اذا قال كلما دخلت الدار فانت طالق تكرر عليه الطلاق بتكرر دخولها مع انه علق مطلقا على عام والظاهر من النصوص ان التكرار وعدمه انما نشا من الصيغ المعلق عليها قال المحقق الابياري في شرح البرهان اختلف الفقهاء والاصوليون في ظرف الزمان كمتى فظاهر كلام الاصوليين انه يعم جميع الازمنة وظاهر كلام الفقهاء انه يتضمن مطلق زمان وينحل بالمره اه وقال غيره من الفقهاء كلا للتكرار والحق بها ابن رشد متى ومهما للمرة على المعروف دون التكرار فانت ترى هاته العبارات مقتضاها ان المعتبر انما هو المعلق عليه اه (قوله بسبب انه في الاول علق عاما على عام الخ) قال الموضح هذا الكلام كذا وجدته في غير نسخة وهو ظاهر الفساد والتناقض وذلك انه جعل فعلي درهم حالة تعليقه على كلما عام وحالة تعليقه على ان ومتى مطلق وايضا قد ساوى بين ان ومتى في العموم حيث قال وفي الثاني مطلق على عام ثم ان هذا يناقض ما ذكره اولا من ان المعلق اذا كان مطلقا ينحل بالمرة الواحدة وان علق على عام وحكم على متى اولا بانها عامة ثم ذكر الفرق بينها وبين كلما (قوله ومنها الفرق بين ان واذا الخ) ما اشار اليه من التفريق بين ان واذا في التعليق ليس محل اتفاق فقد حكى ابن رشد في المقدمات فيما اذا قال لامراته امرك بيدك ان شئت واذا شئت ثلاثة اقوال احدها انه كالتمليك المطلق الثاني انه بيدها مالم توقف بخلاف المطلق الثالث ان قال ان كان الامر بيدها في

القرآن ونظمه كما نظمته العرب ان لو كانوا متكلمين بذلك الكلام من حيث النظم لا من حيث وجوه الاعجاز فاذا قال الله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا لو تكلم بهذا الكلام عربي لكان وضعه الشك فيه فما استعملت ان الا في موضعها (فائدة) التعليق ينقسم اربعة اقسام مطلق على مطلق نحو ان جاء زيد فاكرمه علق مطلق الاكرام على مطلق المجيء وعام على عام نحو كلما دخلت الدار فكل عبدلي حر فكل دخلة معلق عليها وعتق كل عبد معلق على كل دخلة وعام على مطلق نحو ان دخلت الدار فكل عبدلي حر ومطلق على عام نحو متى دخلت الدار فانت حر علق حريته على كل فرد من افراد الازمنة التي يقع الدخول فيها وينشا من هذه القاعدة فوائد جليلة عظيمة منها ان اليمين تنحل بالمراة الواحدة في قولنا متى دخلت الدار فانت طالق فدخلت مرارا لا تطلق الا مرة واحدة وان كان الاصوليون والفقهاء نصوا على ان متى وحيث واين من صيغ العموم لان المعلق عليه وان كان عاما الا ان المعلق مطلق فانحلت اليمين بالمرة . ومنها الفرق بين قول الفقهاء اذا قال كلما دخلت الدار فعلي درهم وبين قولهم اذا قال ان دخلت الدار او متى دخلت الدار فعلي درهم ان لزوم الدرهم يتكرر في الاول دون الثاني بسبب انه في الاول علق عاما على عام فيتكرر وفي الثاني مطلق على عام فلم يتكرر وكذلك يتكرر عليه الطلاق في كلما دون متى وما وان واذا ومنها الفرق بين ان واذا وان كانت مطلقة في الزمان مثل ان لكنها تدل على

الزمان مطابقة لانها من اسمائه وان وان كانت مطلقة في الزمان مثل اذا الا انها لا تدل على الزمان الا بطريق الالتزام لانها لم توضع للزمان بل لربط امر ما بما دخلت عليه وذلك لابد فيه من الزمان فدلت على الزمان التزاما وبالجملة هذه قاعدة شريفة يعلم منها مباحث كثيرة في الاصول والفروع فينبغي ان تضبط (ولو مثل هذه الكلمات في الشرط نحو لو جاء زيد اكرمته وهي تدل على انتفاء الشيء لانتفاء غيره فمتى دخلت على ثبوتين فهما نفيان او على نفيين فهما ثبوتان او على ثبوت ونفي فالثابت منفي والمنفي ثابت) من خصائص الشرط ان يدخل على المستقبل ليس الا كما تقدم ان عشر حقائق تتعلق بالاستقبال منها الشرط وجزاؤه ولو تدخل على الماضي نحو لو زرتني امس زرتك اليوم فينبغي ان لا تكون للشرط لكنها فيها ربط جملة بجملة فاشبهت الشرط من هذا الوجه فقيل لها حرف شرط مثال دخولها على النفيين قولك لو لم يأتني زيد ما اكرمته فيدل كلامك على انه اتاك واكرمته ومثال الثبوتين لو جاءني زيد اكرمته فما جاءك ولا اكرمته ومثال النفي والثبوت لو لم يأتني زيد عتبته فقد اتاك وما عتبته والثبوت والنفي نحو قولك لو اتاني زيد لم اعتبه يقتضي انه ما اتاك وقد عتبته . وعلى هذه القاعدة اشكل قوله عليه الصلاة والسلام نعم العبد صهيب لو لم يخف الله لم يعصه يقتضي انه خاف وعصى وذلك ذم والكلام سيق للمدح . وابعاد صورته عن المعصية وهي قد دخلت على نفيين فيتعين ان يكونا ثبوتين فيلزم ما تقدم فقال ابن عصفور لو ههنا بمعنى ان وان اذا دخلت على نفيين لا يكونان ثبوتين فلا يلزم المحذور المتقدم وقال الخسر وشاهي اصل لو انما هي للربط فقط وانقلاب النفي للثبوت او الثبوت للنفي انما جاء من العرف والحديث جاء بقاعدة اللغة دون العرف وقال الشيخ عزالدين ابن عبد السلام رحمه الله ان المسبب الواحد اذا كان له سبب واحد لزم انتفاؤه عند انتفاء سببه وان كان له سببان لا يلزم من انتفاء احد سببيه انتفاؤه لانه يثبت مع السبب الاخر وغالب الناس ان طاعتهم لله تعالى للخوف فانهم اذا لم يخافوا عصوا ولا يطيعوا فاخبر عليه الصلاة والسلام ان صهيبا اجتمع في حقه سببان الخوف والاجلال لله تعالى فلو انتفى الخوف لم تصدر منه المعصية لاجل الاجلال فلو لم يخف الله لم يعصه وهذا غاية المدحة كما تقول لو لم يمرض زيد لمات اي بالهرم فانه سبب آخر للموت وحيث قلنا يلزم من النفي الثبوت اذا كان للفعل سبب واحد فكلام النحاة محمول عليه (• فائدة) قال ابن يعيش في شرح المفصل لو تكون بمعنى ان تقول اعجبني لو قام زيد اي قيامه ومنه قوله تعالى ودوا لو تدهن فيدهنون وقوله تعالى ود كثير من اهل الكتاب لو يردونكم من بعد ايمانكم كفارا فالمفعول هو لو وما بعدها وكذا الفاعل في المثال الاول وهو غريب

(ولولا تدل على انتفاء الشيء لوجود غيره لاجل ان لا نفت النفي الكائن مع لو فصار ثبوتا والا فحكم لو لم ينتقض كقوله صلى الله عليه وسلم لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند كل صلاة يدل على انتفاء الامر لوجود المشقة المرتبة على تقدير ورود الامر) الاصل فيما تدخل عليه لو مما هو ثابت في ظاهر اللفظ ان يكون منفيا في المعنى فاما كان منفيا في المعنى ولا حرف نفي والنفي اذا دخل على النفي صار ثبوتا فلا جرم كان اسم لولا وجودا فقلنا تدل على انتفاء الشيء الذي هو جوابها لوجود غيره الذي هو اسمها ونفي جواب لولا يحكم على معناه بالنفي وان كان ظاهر اللفظ يقتضي ثبوته فهذا تقرير كون حكم لو لم ينتقض وقولي على تقدير ورود الامر قصدت به التنبيه على ان قول النحاة لوجود غيره ليس هو كما يفهمه اكثر الناس انما المراد وجوده بالفعل كما في قول عمر رضي الله عنه لولا علي لهلك عمر فعلي موجود حقيقة والوجود في لولا اعم من كونه واقعا فان المشقة في الحديث ليست واقعة ولا تقع وانما هي

المجلس وان قال اذا كان الامر بيدها حتى توقف وهذا قول اصبغ والاول لمالك والثاني لابن القاسم (قوله وبالجملة هذه قاعدة شريفة الخ) قال الموضح ينبغي ان تضبط هذه القاعدة فلم يتخلص لنا منها ما ذكره اه (قوله عليه السلام نعم العبد صهيب الخ) المروي عن النبي صلى الله عليه وسلم في سالم مولى حذيفة فقد قال الحافظ السيوطي رويناه عن ابن عمر مسند متصل عن النبي صلى الله عليه وسلم في سالم مولى حذيفه وكذا رواه ابو نعيم في الحلية ان النبي صلى الله عليه وسلم قال في سالم مولى حذيفة ان سالما شديد الحب لله لو لم يخف الله ما عصاه والذي فيه صهيب مروي في اثر عن عمر رضي الله عنه كما نسبه الشيخ ابن مالك في الكافية وابن هشام في مغنيه وتعقبه الحفاظ بانه لم يرو في كتب الحديث لا مرفوعا ولا موقوفا على عمر ولا على غيره (قوله وقال الخسر وشاهي الخ) اصل ما قاله الخسر وشاهي للشلوبين وتبعه على هذا ابن هشام الخضراوي وقال الشيخ ابن هشام في مغنيه وما قالاه كانكار الضروريات اذ فهم الامتناع منها كالبديهي (قوله ولا تقع الخ) اي لا يقع

واقعة على تقدير ورود الامر وذلك التقدير لم يقع ولا يقع فقصدت افهام هذا العموم (وبل لابطال الحكم عن الاول وايجابه للثاني نحو جاء زيد بل عمر وعكسها لا نحو جاء زيد لا عمر ولكن للاستدراك بعد الجحد نحو ما جاءني زيد لكن عمر ولا بد من ان يتقدمها النفي في المفردات او يحصل تناقض بين المركبات) اصل بل لابطال الحكم عن الاول وقد تستعمل مجازا للاضراب عن الحديث في الجمل فهي لابطال المخبر عنه وقد تستعمل لقطع الخبر وابطاله مجازا لما بين المخبر والخبر من التعلق والارتباط كقوله تعلى بل ادارك علمهم في الاخرة بل هم في شك منها بل هم منها عمون لم تبطل شيئا مما اخبر عنه تعالى بل معنى بل يكفي الحديث في هذه القصة ولندخل في قصة اخرى وكذلك قوله تعالى بل الذين كفروا في تكذيب للاضراب عن الخبر فيما تقدم دون المخبر عنه والتناقض بين المركبات مثل قولك سافر زيد لكن عمرو مقيم فالاقامة تناقض السفر فكانك قلت ما زيد مقيم لكن عمرو فان قلنا سافر زيد لكن عمرو فقيه لم يجز لعدم التناقض بين السفر والفقه فلم يوجد ما يقوم مقام النفي من التناقض (والعدد يذكر فيه المونث ويونث فيه المذكر . فلذلك قلنا ان المراد بقوله تعلى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء الاطهار دون الحيض لان الطهر مذكر والحيضة مونثة وقد ورد النص بصيغة التانيث فيكون المعدود مذكرا لا مونثا) هذا من الثلاثة الى العشرة اما الواحد والاثنان فاكتفت العرب فيهما بلفظ الجنس والواحد والتثنية فيحصل لفظ واحد والعدد والمعدود معا اعني الواحدة والجنس والتثنية والجنس يقولون رجل ورجلان فيتعين المقصود واما رجال فيحتمل الثلاثة وغيرها من مراتب الاعداد فلا ينضبط المراد فاتوا بلفظ العدد مع اللفظ الدال على الجنس فقالوا ثلاثة رجال وثلاث نسوة فذكروا مع المونث لئلا يجتمع تانيثان احدهما في العدد والاخر في المعدود وانثوا المذكر لضرورة الفرق والامر كذلك الى العشرة فيجري في الاحد عشر والاثنى عشر على تانيث المونث وتذكير المذكر كما كانا قبل الوصول الى التركيب مع العشرة ومن الثلاثة عشر الى التسعة عشر يكون الكلام له صدر وهو مادون العشرة وعجز وهو العشرة فاما الصدر فيجري الحال فيه كما كان قبل العشرة من تذكير المونث وتانيث المذكر فلا تنتقض قاعدته واما عجز الكلام وهو العشرة فيخالف صدره فيونث مع المونث ويذكر مع المذكر فتقول جاءني خمسة عشر رجلا وخمس عشرة امراة ولا تزال كذلك الى تسعة عشر واذا قلت ثلاثمائة ذكرت لانه جمع المائة وهي مونثة واذا قلت ثلاثة آلاف انثت لان الالف مذكر فانثت في هذين على قاعدة ما قبل العشرة تذكر المونث وتونث المذكر (الباب الثالث في تعارض مقتضيات الالفاظ

الامر الذي يقتضي الوجوب فتحصل به المشقة والا فامر الندب قد وقع لاكنه لا تحصل المشقة به اذ لا حرج على المكلف في تركه اه توضيح

مبحث الكلام على بل

(قوله وبل لابطال الحكم الخ) اعلم ان بل حرف اضراب فان تلاها مفرد كانت عاطفة ثم ان تقدمها امر او ايجاب كاضرب زيدا بل عمرا وقام زيد بل عمر فهي تجعل ما قبلها كالمسكوت عنه ونقل حكمه لما بعدها قال في الخلاصة

وانقل بها للثاني حكم الاول . في الخبر المثبت والامر الجلي . وان تقدمها نفي او نهي فهي لتقرير ما قبلها على حالته وجعل ضده لما بعدها واجاز المبرد وعبد الوارث ان تكون ناقله معنى النفي والنهي لما بعدها وان تلتها جملة كان الاضراب اما بمعنى الابطال نحو بل عباد مكرمون واما بمعنى الانتقال من مراد الى اخر نحو قوله تعلى بل توثرون الحياة الدنيا وزعم الشيخ ابن مالك انها لا تقع في التنزيل الا على هذا الوجه فقط ووهمه ابن هشام وهي اذا وليتها الجملة حرف ابتداء لا عاطفه على الصحيح (قوله وعكسها لا الخ) يعني ان لا تقتضي اثبات الحكم للاول ونفيه عن الثاني وفي هذا نظر بل الذي تدل عليه لا النفي عن تاليها وثبوت ما قبلها بمقتضى الخبر (هذا) الظاهر من كلامهم اه توضيح (قوله فلذلك قلنا ان المراد الخ) اعترضه بعضهم بان قال ان المعدود اذا كان لفظه مذكرا ومعناه يطلق على المذكر والمونث فالعرب تراعي لفظه ومعناه لا معناه فقط اه

الكلام على الباب الثالث في تعارض مقتضيات الالفاظ

فائدة النظر في تعارض مقتضيات الالفاظ المصير الى الراجح ووجوب

العمل به (قوله يحمل اللفظ على الحقيقة الخ) لاخفاء في حمل اللفظ على الحقيقة دون المجاز الا لقرينة تقتضي ان مراد المتكلم المجاز دون الحقيقة وذلك لانها الاصل بالوضع والغالب في الكلام فكان المصير اليها هو الراجح وايضا فقد تقرر ان وضع اللفظ انما هو للتفاهم وتوقف المجاز على قرينه قد يخفى فينحل بالتفاهم وظاهر اطلاقات الاكثر ان اللفظ يحمل على الحقيقة من غير افتقار الى البحث عن المجاز وللمصنف في شرح المحصول ما يقتضي انه لا يصح التمسك بالحقيقة الا بعد الفحص عن المجاز يعني هل هو مراد ام لا كالعام مع الخاص وكذا كل دليل شرعي مع معارضه وظاهر كلام الفهري خلافه لانه ذكر عن الصيرفي انه قال لا يجب البحث عن المخصص لان الاصل عدمه كما يحمل اللفظ على الحقيقة بدون بحث عن عدم ارادة المجاز بناء على ان الاصل عدمه قال الفهري وفرق بينهما بان التخصيص وان كان خلاف الاصل الا ان اكثر العمومات مخصوصه فقد عارض هذا الاصل الغالب بخلاف المجاز فانه وان كان على خلاف الاصل الا ان اكثر الالفاظ محمول على حقائقها فقد وافق الاستعمال فيهما الاصل وقد اشار ابن عاصم في مهيعه الى ذكر هذا التعارض بقوله

القول في المقتضيات الوارد فيها تعارض على المقاصد
فان تعارض احتمال قد رجح مع عكسه فالحكم للراجح صح
وذاك كالعموم والتقييد والنسخ والمجاز والتاكيد
اوما كالاستقلال والتاصيل والنقل والتضمين والتاويل
والحذف والترتيب والافراد مع مالكلها من الاضداد
فالاصل من كل على الفرع له مقدم فاعرف بذا محله
الا اذا الدليل دلنا على ارادة المرجع حين استعملا
فيحصل التقديم للمرجوح بما تبدى فيه من وضوح
فصل وكل قدم الشرعي اذا اتى يعارض العقلي
كذاك في العرفي ايضا حكموا مع لغوي حكم عرف قدموا

(قوله وقوله تعلى وان تجمعوا بين الاختين يحمل على عمومه الخ) في

يحمل اللفظ على الحقيقة دون المجاز والعموم دون التخصيص والافراد دون الاشتراك والاستقلال دون الاضمار وعلى الاطلاق دون التقييد وعلى التاصيل دون الزيادة وعلى الترتيب دون التقديم والتاخير وعلى التاسيس دون التاكيد وعلى البقاء دون النسخ وعلى الشرعي دون العقلي وعلى العرفي دون اللغوي الا ان يدل دليل على خلاف ذلك لان جميع ما ادعينا تقديمه ترجح عند العقل احتمال وقوعه على ما يقابله والعمل بالراجح متعين) مثل هذه الاسد حقيقة في الحيوان المفترس مجاز في الرجل الشجاع وقوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين يحمل على عمومه دون التخصيص الذي هو الاختان الحرتان دون المملوكتين ولفظ النكاح يجعل لمعنى واحد وهو الوطء

احكام القرءان لابن الفرس ما نصه هذا اللفظ يعم الجمع بينهما بالنكاح وملك اليمين ولا خلاف في انه لا يجوز الجمع بينهما بنكاح كما لا خلاف ايضا في جواز الجمع بينهما بالملك دون الوطء واختلفوا في جواز وطئها بملك اليمين فذهب قوم الى جواز ذلك واليه ذهب داود واستدلوا بعموم قوله تعلى في اول السورة وما ملكت ايمانكم وقوله بعد هذا واحل لكم ما وراء ذالكم وتاولوا قوله تعلى وان تجمعوا بين الاختين انه في النكاح ودليلنا عليهم قوله تعلى وان تجمعوا بين الاختين ومقتضاه على ما قدمنا الاستمتاع بالوطء والتقدير وان تجمعوا بين الاختين بالوطء فعم الوطء بنكاح والوطء بملك وان هذه مخصصة لتلك وقال عثمان ابن عفان احلتهما ءايةوحرمتهما ءاية فاما انا في خاصة نفسي فلا ارى الجمع بينهما حسنا وروى نحو هذا عن ابن عباس وساق بعضهم عن مالك في المسالة الكراهة ثم قال بعد ذلك والمشهور في المذهب ان الجمع بينهما بوطء الملك مثل الجمع بوطء النكاح وقد نص تعلى على تحريم الجمع والمخاطب بذلك من له الامساك والوطء واذا زال النكاح زال هذا المعنى فيوءخذ من هذا ان الرجل اذا بانت منه زوجته جازان يتزوج اختها في عدتها ولم يكن جامعا خلافا لابي حنيفة في منعه ذلك واذا ثبت هذا بقيت على حكم قوله تعلى واحل لكم ما وراء ذلكم اه بلفظه (قوله يقول الشافعي الخ) قال العلامة القرطبي في تفسيره واختلفوا فيحكمالمحارب فقال الشافعي اذا اخذ المال قطعت يده اليمنى وحسمت ثم قطعت رجله اليسرى وحسمت وخلي لان هذه الجناية زادت على السرقة بالحرابة واذا قتل قتل واذا اخذ المال وقتل قتل وصلب وبقول الشافعي قال احمد وقال ابوحنيفة اذا قتل قتل واذا اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف واذا اخذ المال وقتل فالسلطان مخير فيه ان شاء قطع يديه ورجليه من خلاف وان شاء لم يقطع وقتله وصلبه قال ابو يوسف القتل ياتي على كل شيء وقال ابوثور الامام مخير على ظاهر الاية وكذلك قال مالك وهو مروى عن ابن عباس وهو قول سعيد ابن المسيب وعمر ابن عبد العزيز ومجاهد والضحاك كلهم قال الامام مخير في الحكم على المحاربين يحكم عليهم باي الاحكام التي اوجبها الله تعلى من

ارجح من كونه مشتركا بينه وبين سببه الذي هو العقد والاستقلال كقوله تعلى ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم منخلاف او ينفوا من الارض . يقولالشافعي رضي الله عنه يقتلوا ان قتلوا وتقطع ايديهم ان سرقوا ونحن نقول الاصل عدم الاضمار والاطلاق كقوله تعالى لئن اشركت ليحبطن عملك قلنا مطلق الشرك كفرمحبط للعمل قال الشافعي رضي الله عنه بل يقيد بالوفاة على الكفر قلنا الاصل عدم التقييد ومثال الزيادة قوله تعالى لا اقسم بهذا البلد قيل لا زائدة واصل الكلام اقسم بهذا البلد . وقيل ليست زائدة وتقدير الكلام لا اقسم بهذا البلد وانت ليس فيه بل لا يعظم ويصلح للقسم الا اذا كنت فيه والتقديم والتاخير كقوله تعالى والذين يظهرون من نسائهم ثم يعودونلماقالوا فتحرير

رقبة الاية فظاهرها انها لا تجب الكفارة الا بالوصفين المذكورين قبلها وهما الظهار والعود وقيل فيها تقديم وتاخير تقديره والذين يظهرون من نسائهم فتحرير رقبة ثم يعودون لما كانوا من قبل الظهار سالمين من الاثم بسبب الكفارة وعلى هذا لا يكون العود شرطا في كفارة الظهار ومثال التاكيد قوله تعالى في سورة الرحمن فباي آلاء ربكما تكذبان من اول السورة الى آخرها فان جعلناه تاكيدا وهو مقتضى ظاهر اللفظ يلزم ان يكون التاكيد قد تكرر اكثر من ثلاث مرات . والعرب لا تزيد في التاكيد على ثلاث فتحمل الالاء في كل موطن على ما تقدم قبل لفظ ذلك التكذيب ويكون التكذيب ذكر باعتبار ما قبل ذلك اللفظ خاصة فلا يتكرر منها لفظ فلا تاكيد البتة في السورة كلها فقوله تعالى يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان فباي آلاء ربكما تكذبان فالمراد بالالاء خروج اللؤلؤ والمرجان خاصة وكذلك جميع السورة وكذلك القول في سورة المرسلات فان ظاهر تكرير قوله تعالى ويل يومئذ للمكذبين انه تكرار وتاكيد فيلزم الزيادة على الثلاث فيحمل على المكذبين بما ذكر قبل كل لفظ على حياله فيكون الجميع تاسيسا لا تاكيدا . ومثال النسخ اختلاف العلماء في اباحة سباع الطير فقيل انها مباحة لقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير فانه رجس او فسقا اهل لغير الله به فالحصر في هذه الاربعة يقتضي اباحة ما عداها ومن جملتها السباع وقد ورد نهيه صلى الله عليه وسلم عن اكل كل ذي ناب من

القتل او الصلب او القطع او النفي بظاهر الاية قال ابن عباس ما كان في القرءان باو فصاحبه بالخيار وهذا القول اسعد بظاهر الاية فان اهل القول الاول الذين قالوا ان او للترتيب وان اختلفوا فانك تجد اقوالهم انهم مجمعون عليه حدين فيقولون يقتل ويصلب وبعضهم يقول يصلب ويقتل ويقول بعضهم تقطع يده ورجله وينفى وليس كذلك الاية ولا معنى او في اللغة قاله النحاس اه محل الحاجة من كلامه (قوله لا تجب الكفارة الا بالوصفين الخ) وهذا هو الذي نقله العلامة ابن الفرس في احكام القرءان عن المالكية وقال فاذا وطيء المظاهر لم يكن له ان يطا ثانية حتى يكفر وهذا مروى عن مالك ونسبه اصبغ لاهل المشرق وروي عن مجاهد اذا وطيء قبل الشروع في الكفارة لزمته كفارة اخرى اذ من مذهبه ان المظاهر تلزمه الكفارة بمجرد الظهار وان ماتت المراه او طلقها قال خ وتجب بالعود ولا تجزي قبله اه (قوله فيحمل الايلاء في كل موطن على ما تقدم الخ) ما درج عليه الشهاب هو الذي حمل عليه الاية ناصر الدين البيضاوي وخالف حجة الاسلام في المستصفى فيما اذا احتمل اللفظ المعنى اللغوي والشرعي والعرفي فقال هو مجمل بين هذه الجهات ولا ترجيح ونص كلامه مسئلة ما امكن حمله على حكم متجدد ليس باولى مما يحمل اللفظ على التقرير على الحكم الاصلي او الحكم اللغوي او الاسم اللغوي لان كل واحد محتمل وليس حمل الكلام عليه ردا له الى العبث وقال قوم حمله على الحكم الشرعي التي هي فائدة خاصة بالشرع اولى وهو ضعيف اذ لم يثبت ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا ينطق بالحكم العقلي ولا بالاسم اللغوي ولا بالحكم الاصلي فهذا ترجيح بالتحكم مثاله قوله الاثنان فما فوقهما جماعة فانه يحتمل ان يكون المراد به أنه يسمى جماعة ويحتمل انعقاد الجماعة او حصول فضيلتها ومثاله قوله الطواف بالبيت صلاه اذ يحتمل ان يكون المراد به الافتقار الى الطهارة اي هي كالصلاة حكما ويحتمل ان فيه دعاء كما في الصلاة ويحتمل ان يسمى صلاة شرعا وان كان لا يسمى في اللغة صلاة فهو مجمل بين هذه الجهات ولا ترجيح (قوله ورد نهيه الخ) هو حديث صحيح اخرجه مالك (قوله عن اكل كل ذي ناب الخ) قال العلامة القرطبي وقد

اختلفت الرواية عن مالك في لحوم السباع والحمير والبغال فقول هي محرمه لما ورد من نهيه صلى الله عليه وسلم عن ذلك وهو الصحيح من قوله على ما في الموطا وقال مرة هي مكروهة وهو ظاهر المدونة لظاهر الاية ولما روي عن ابن عباس وابن عمر وعائشة وهو قول الاوزاعي وروي عن ابن عمر انه سئل عن لحوم السباع فقال لا باس بها فقيل له حديث ابي ثعلبة الحشيني فقال لا ندع كتاب ربنا لقول اعرابي يبول على ساقيه اه (قوله فقيل ناسخ الخ) فالاية ح منسوخة به وهو مذهب جماعة (قوله وقيل ليس ناسخا الخ) وعليه فتكون الاية محكمه وهو قول مروي عن ابن عباس وابن عمر وعائشة وروي عنهم خلافه (قوله وهو اولى لان رسول الله صلى الله عليه وسلم الخ) درج على ما ذكره المص من هذا التفصيل تاج الدين السبكي في جمع الجوامع وقال شارحه الجلال المحلي محصلا لما اشار له السبكي فحصل من هذا ان ماله مع المعنى الشرعي معنى عرفي عام او معنى لغوي او هما يحمل اولا على الشرعي وان ماله معنى عرفي عام او معنى لغوي يحمل اولا على العرفي العام (قوله فيحمل على الصلاة في العرف الخ) ما ذهب اليه المص درج عليه جماعة من المحققين وقال القاضي اذا دار الاسم بين معناه اللغوي ومعناه الشرعي فهو مجمل وقال حجة الاسلام الغزالي محمله في الاثبات المعنى الشرعي وفي النهي مجمل ونجلب لك كلامه في هذا المقام ليتضح لك المرام (قال) مسالة اذا دار الاسم بين معناه اللغوي ومعناه الشرعي كالصوم والصلاة قال القاضي هو مجمل لان الرسول ينطق العرب بلغتهم كما يناطقهم بعرف شرعه ولعل هذا منه تفريع على مذهب من يثبت الاسامي الشرعية والا فهو ينكر الاسامي الشرعية وهذا فيه نظر لان غالب عادة الشرع استعمال هذه الاسامي على عرف الشرع لبيان الاحكام الشرعية وان كان ايضا كثيرا ما يطلق على الوضع اللغوي كقوله دعي الصلاة ايام اقراتك ومن باع حرا او من باع خمرا فحكمه كذا وان كانت الصلاة في حالة الحيض وبيع الخمر والحر لا يتصور الا بموجب الوضع فاما الشرعي فلا ومثال هذه المسالة قوله صلى الله عليه وسلم حيث لم يقدم له غذاء اني اذا صائم ان حمل على الشرعي دل على جواز النية نهارا وان حمل على

السباع وكل ذي مخلب من الطير فقيل ناسخ للاباحة وقيل ليس ناسخا **والاكل مصدر اضيف للفاعل** دون المفعول وهو الاصل في اضافة المصدر بنص النحاه فيكون الخبر مثل قوله تعالى وما اكل السبع ويكون حكمهما واحدا وبحثه مستقصى في الفقه في كتاب الذخيرة . ومثال العقلي قوله عليه الصلاة والسلام « الاثنان فما فوقهما جماعة » فان حملناه على معنى الاجتماع وانه حصل بهما فذلك معلوم بالعقل وان حملناه على حصول فضيلة الجماعة فذلك حكم شرعي وهو اولى لان رسول الله صلى الله عليه وسلم انما بعث لبيان الشرعيات ومثال العرفي قوله صلى الله عليه وسلم « لا يقبل الله صلاة بغير طهور » ان حملناه على اللغوي وهو الدعاء لزم ان لا يقبل الله دعاء بغير طهارة ولم يقبل به احد فيحمل على الصلاة في العرف وهي العبادة المخصوصة

الامساك لم يدل وقوله لا تصوموا يوم النحر ان حمل على الشرعي دل على انعقاده اذ لولا امكانه لما قيل له لا تفعل اذ لا يقال للاعمى لا تبصر وان حمل على الصوم الحسي لم ينشا منه دليل على الانعقاد وقد (قال) الشافعي لو حلف لا يبيع الخمر لا يحنث ببيعه لان البيع الشرعي لا يتصور فيه وقال المزني يحنث لان القرينة تدل على انه اراد البيع اللغوي (والمختار) عندنا ان ما ورد في الاثبات والامر فهو للمعنى الشرعي وما ورد في النهي كقوله دعي الصلاة فهو مجمل اه (وقال) الامدي انه في الاثبات يحمل على المعنى الشرعي كما قال الغزالي وفي النهي محمله اللغوي لتعذر الشرعي بالنهي واجيب بان المراد بالشرعي ما يسمى شرعا بذلك الاسم صحيحا كان او فاسدا يقال صوم صحيح وصوم فاسد

مبحث في صحة اطلاق المشترك وارادة جملة معانيه

(قوله يجوز عند مالك الخ) اعلم ان الكلام في هاته المسالة في موضعين (احدهما) صحة اطلاق لفظ المشترك وارادة جملة معانيه (الثاني) حمله على معنييه او معانيه عند تجرده عن القرائن ويلتحق بذلك الكلام على الحقيقة والمجاز والكلام على المجازين اما الكلام على الحمل فقد تعرض المص رحمه الله له في الفرع الثاني واما الكلام على صحة اطلاق المشترك ففيه مذاهب احدها جوازه ونقله المص عن المالكية والشافعي وجماعة من اصحابه وعليه درج القاضيان هما القاضي ابوبكر الباقلاني والقاضي عبدالجبار من المعتزلة واختاره الشيخ ابن الحاجب وناصر الدين البيضاوي في منهاجه ونقله عن ابي علي الجبائي الثاني المنع ونقله في المحصول عن ابي هاشم والكرخي والبصري وهو الذي اختاره الامام في سائر كتبه (قال) المحقق الاسنوي في شرح المنهاج ورايت في الوجيني لابن برهان ان الجبائي منعه الا ان يتفق المعنيان في حقيقة واحدة فيجوز كالقرء فانه حقيقة في الانتقال (الثالث) وبه قال ابو الحسن البصري يصح ان يراد به كل من معنييه عقلا لا لغة لا حقيقة ولا مجازا لمخالفته لوضعه السابق اذ قضيته ان يستعمل في كل منهما منفردا فقط وعلى هذا البيانيون وغيرهم ونقله الكمال ابن الهمام في تحريره عن الحنفية

فيستقيم ١٠ فروع اربعة الاول يجوز عند مالك والشافعي رضي الله عنهما وجماعة من اصحاب مالك استعمال

وهو الذي كلام حجة الاسلام في المستصفى ينادي عليه وسياتي نقل كلامه عند الكلام على الفائدة الثالثة من الفوائد التي نقلها المص عن الامدي (الرابع) جوازه في النفي لا الاثبات كقولك لا قرء للحامل تعتد به بخلاف قولك اعتدي بالقرء (الخامس) التوقف في المسالة لتعارض الادلة واليه ذهب الامدي واختلف الاكثر القائلون بالجواز هل ذلك مجاز او حقيقة والاكثر على المجاز ويتفرع على هذا الخلاف في المفرد على راي الاكثرين الخلاف في جمع المشترك باعتبار معنييه او معانيه فمن اجاز الاستعمال في المفرد اجاز هذا الجمع ومن منع منع وقال الاقل بل يصح ان ياتي على القول بالمنع لان الجميع في قوة تكرير المفردات بالعطف فكانه استعمل كل فرد في معناه وهذا البناء ايضا انما هو على القول بجواز مثل هذا الجمع مما اختلف معناه واتحد لفظه وعليه درج الشيخ ابن مالك وعزى بعضهم للاكثرين المنع واختاره الشيخ ابوحيان وقيل ان اتفق في المعنى الموجب للتسمية وذلك كالاحمرين مثلا في التثنية للذهب والزعفران صح والا فلا (قوله او مجازاته الخ) اي يصح ارادة الجميع معا باللفظ الواحد ومثاله قولك والله لا اشتري وتريد السوم والشراء بالوكيل فان كلا منهما معنى مجازي لقوله لا اشتري وخالف في جواز ذلك قوم والراجح الصحة ونقل الكمال في التحرير عن المحققين انه لا خلاف في منعه قال شارحه فعلى هذا يحكم بخطا من قال لا اشتري واراد شراء الوكيل والسوم وقال بعضهم محل الخلاف فيما اذا تعذر الحمل على الحقيقة وعلى الصحة الراجحة فيشترط في ذلك ان لا تتنافي معاني اللفظ المجازية كما تقدم في المشترك وقد انفرد المص في نقل الخلاف الواقع في المشترك في استعمال اللفظ في مجازاته كما قال الاسنوي وتبعه الجلال السبكي في جمع الجوامع على اجراء الخلاف في ذلك (قوله او مجازه وحقيقته الخ) اي يجوز ان يراد باللفظ الواحد كقولك رايت الاسد وتريد الحيوان المفترس والرجل الشجاع واعلم ان بعض الخلاف الذي تقدم في جواز استعمال المشترك في معانيه يجري هنا ككون استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه مجازا او حقيقة ومجازا باعتبارين لا كون الاطلاق حقيقة فلا يتصور هنا وخالف في جواز ذلك قوم

اللفظ في حقائقه ان كان مشتركا او مجازاته او مجازه وحقيقته خلافا لقوم ويشترط فيه دليل يدل على وقوعه وهذا الفرع مبني على قاعدة وهي ان المجاز ثلاثة اقسام جائز اجماعا وهو ما اتحد محله وقربت علاقته وممتنع اجماعا وهو مجاز التعقيد وهو ما افتقر الى علاقات كثيرة نحو قول القائل تزوجت بنت الامير ويفسر ذلك برؤيته لوالد عاقد الانكحة بالمدينة معتمدا على ان النكاح ملازم للعقد الذي هو ملازم للعاقد الذي هو ملازم لابيه ومجاز مختلف فيه وهو الجمع

فمنعوا استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه وعلى المنع البيانيون وغيرهم كالحنفية قال الكمال ابن الهمام في التحرير مع كلام شارحه التحرير ابن امير الحنفية وعامة اهل الادب والمحققون من الشافعية على ما صرح به في الكشف وغيره وجمع من المعتزلة منهم ابوهاشم لا يستعمل اللفظ في الحقيقة والمجاز مقصودين بالحكم في حالة واحدة واجاز استعماله فيهما في حالة واحدة الشافعية والقاضي وعبد الجبار وابو علي الجبائي من المعتزلة مطلقا الا ان لا يمكن الجمع بينهما كما فعل امرا وتهديدا لان الايجاب يقتضي الفعل والتهديد يقتضي الترك فلا يجوز استعماله فيهما في حالة واحدة والغزالي وابو الحسين يصح استعماله فيهما عقلا لا لغة قال الكمال وهو الصحيح الا في غير المفرد اي ما ليس بمثنى ولا مجموع فيصح لغة ايضا لتضمنه اي غير المفرد التعدد فكل لفظ بمعنى وقد ثبت القلم احد اللسانين والخال احد الابوين فاريد باحد اللسانين القلم وهو معنى مجازي للسان وباللسان الاخر الجارحه وهو معنى حقيقي له وباحد الابوين الخال وهو معنى مجازي للاب وبالاخر من ولد له وهو معنى حقيقي له (قوله لان اللفظ لم يوضع للمجموع فهو مجاز فيه الخ) توضيحه ان اللفظ يتوقف اطلاقه على مجموع المعنيين حقيقة على كونه موضوعا لمجموع المعنيين ليكون استعماله فيه استعمالا في نفس الموضوع له فيكون حقيقة وليس كذلك لانه لو كان موضوعا لمجموع المعنيين لما صح استعماله في احد المعنيين على الانفراد حقيقة ضرورة انه لا يكون نفس الموضوع له بل جزوءه واللازم باطل بالاتفاق والملزوم مثله وهو انه موضوع لمجموع المعنيين ودفع هذا الاستدلال من طرف من قال ان استعماله في معنييه حقيقة بان محل النزاع كما قرره الايمة استعماله في كل واحد من المعنيين على ان يكون بمفرده مناط للحكم واستعماله فيهما كذلك حقيقة انما يتوقف على كونه موضوعا لكل واحد من المعنيين لا على وضعه للمعنيين معا وعلل الجلال المحلي هذا القول اعني كونه مجازا بقوله لانه لم يوضع لهما معا وانما وضع لكل منهما من غير نظر الى الاخر بان تعدد الواضع او وضع الواحد نسيانا للاول وليس النسيان قيدا بل مثله قصد الابهام فانه من مقاصد العقلاء قال السعد في التلويح ويكون من الله اختيارا ومن

بين حقيقتين او مجازين اي مجاز وحقيقة فان الجمع بين حقيقتين مجاز وكذلك الباقي لان اللفظ لم يوضع للمجموع فهو مجاز فيه فنحن والشافعية نقول

غيره غفلة وقصد ابهام وخدش في هذا الدليل صاحب الايات بما حاصله انه ان اريد به انه وضع لكل بشرط عدم النظر الى الاخر فهو ممنوع وذلك لان الشرط يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من فقد عدم النظر بوجود النظر عدم الوضع للواحد فثبت ان الشرطية ممنوعة اولا بشرط النظر الى الاخر فمسلم ولا يضرنا لصدق عدم شرط النظر بوجود النظر لا على وجه الشرطية وحيث امكن وجود النظر للمعنيين معا حصلت الحقيقة هذا تلخيص كلامه وايضاحه ونظر فيه الشيخ مخلوف في حواشي البيانية بان امكان وجود النظر لا يترتب عليه خلاف ما ادعاه القائل بالمجازية وهو كون الاستعمال المذكور حقيقة وذلك لانه كما يمكن وجود نظر الواضع للمعنيين معا يمكن عدمه بل العدم ارجح لانه الاصل فاعتبار امكان وجود النظر ببناء الحقيقة عليه ترجيح بلا مرجح بل ترجيح للمرجوح واذا ثبت انه لا وجه لبناء الحقيقة عليه وثبت ان الصدق الذي ذكره لا ينفي الضرر والحاصل ان القائل بالمجازية له اختيار الشق الثاني ويمنع ترتب كون الاستعمال المذكور حقيقة على صدقه المذكور لما علمت فدعوى ان الضرر منفي بهذا الصدق ممنوعة اه ثم بناء على هذا القول بالمجازيه قال السعد في حواشي العضد قيل المصحح للمجاز على هذا القول علاقة الكلية والجزئية وفيه نظر اما اولا فلان الكلام في ارادة كل من المعنيين لا في ارادة المجموع الذي احد المعنيين جزء منه واما ثانيا على تقدير كون الكلام في المجموع يقال انه قد تقرر انه ليس كل جزء يصح اطلاقه على الكل بل اذا كان له تركيب حقيقي وكان الجزء مما اذا انتفى انتفى الكل بحسب العرف كحسب العقل كالرقبة للانسان بخلاف الاصبع والظفر ثم قال القول بكونه مجازا عند استعماله في كل من المعنيين مشكل لان كلا منهما نفس الموضوع له اه اي فلم يستعمل اللفظ الا في الموضوع له من كل منهما واستعماله في الاخر معه لا يخرجه عن استعماله في الموضوع له (قوله لنا الخ) اي الدليل على جواز الاستعمال وقوعه في قوله تعالى ان الله وملائكته الاية ووجه الاستدلال بالاية الكريمة هو ان الصلاة من الملائكة حقيقة لانها لغة الدعاء ومن الله الاحسان لاستحالة الدعاء في حقه تعالى واطلاق الصلاة على الاحسان مجاز

بهذا المجاز وغيرنا لا يعول به لنا قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي والصلاة من الملائكة الدعاء ومن الله الاحسان فقد استعمل في المعنيين · احتجوا بانه يمتنع استعماله حقيقة لعدم الوضع

وقد وقع الجمع بين الصلاتين في قوله تعالى يصلون وذلك دليل على صحة استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه (فان قلت) هذا الاستدلال خاص ببعض صور النزاع وهو الجمع بين الحقيقة والمجاز فكيف يصح الاستدلال به على الجميع (قلت) صح الاستدلال بذلك على الجميع لان القاضي هو القائل بالامتناع وهو قابل بصحته في الحقيقتين وقرر هذا الدليل صاحب المنهاج واوضحه شارحه الاسنوي بما نصه ووجه الدلالة ان الصلاة لفظ مشترك بين المغفرة والاستغفار وأنها تعدت فعلى لا باللام بمعنى التعطف والتحنن وقد استعملت فيهما دفعة واحدة فانه اسند الى الله والملائكة ومن المعلوم ان الصادر من الله تعالى هو المغفرة لا الاستغفار ومن الملائكة عكسه فثبت المدعي وانما فسر الصلاة صاحب المنهاج من الله تعالى بالمغفرة تبعا للحاصل ولم يفسرها بالرحمة تبعا للامام والامدي لامرين (احدهما) ان اطلاق الرحمة على الباري تعالى مجاز لانها رقة القلب بخلاف المغفرة (الثاني) ان التفسير بذلك يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز ودعواه ان هذا دليل على الجمع بين الحقيقتين لكن التحقيق ان الخلاف في الحقيقة والمجاز كالخلاف في الحقيقتين وفي الاستدلال بالاية نظر من وجهين (احدهما) ما قاله الغزالي في المستصفى فانه بعد ما قرر وجه الاستدلال بالاية قال ولكن الاظهر ان هذا انما اطلق على المعنيين بازاء معنى واحد مشترك بين المعنيين وهو العناية بامر النبي صلى الله عليه وسلم لشرفه وحرمته والعناية من الله مغفرة ومن الملائكة استغفار ودعاء ومن الامة دعاء وصلوات عليه اه واجيب عن هذا بان اطلاق الصلاة على الاعتناء مجاز لعدم التبادر وقد ثبت بالتواتر انها مشتركة بين المغفرة والاستغفار فالحمل عليهما اولى مراعاة للمعنى الحقيقي ولك ان تقول بعض من قال بجواز الاستعمال قال ان استعمال المشترك في المجموع مجاز فلم رجحتم احد المجازين على الاخر بل المجاز المجمع عليه اولى وممن درج على ان الصلاة هي من المتواطي السهيلي في كتابه المسمى بنتائج الفكر فقال الصلاة كلها وان توهم اختلاف معانيها راجعة الى اصل واحد فلا تظنها لفظة اشتراك ولا استعارة انما معناها العطف ثم ان العطف بالنسبة الى الله تعالى بمعنى الرحمة والى

الملائكة الاستغفار والى الادميين الدعاء لبعضهم بعضا وعلى هذا درج الشيخ ابن هشام في مغنيه وهذا القول هو المناسب لسياق الاية وذلك لان سياق الاية لاقتداء المومنين بالله والملائكة في الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم وتاسيهم بهم فيما ذكر وح فلابد من اتحاد معنى الصلاة في الجميع اذ لا ارتباط في ان يقال يرحم النبي وملائكته يستغفرون له يا ايها الذين آمنوا ادعوا الله له لما في هذا الكلام من غاية الخروج عن حسن النظم فلابد من اتحاد الصلاة لاجل ارتباط الكلام ولما راى صدر الشريعة هذا التزم في توضيحه ان الصلاة معناه الدعاء مطلقا فالمراد ان الله يدعو ذاته بايصال الخير الى النبي ثم من لوازم هذا الدعاء الرحمة وقد استبعد ابن هشام في مغنيه القول بان لفظ الصلاة من المشترك اللفظي بوجوه عارضها كلها البدر (الثاني) من النظرين في الاستدلال بالاية انه يجوز ان يكون قد حذف الخبر للقرينة ويكون اصله ان الله يصلي وملائكته يصلون واجيب بان الاضمار خلاف الاصل ولك ان تقول الحمل على المجموع مجاز وقد تقرر ان الاضمار مثل المجاز فلم رجحتم المجاز (قوله حرر الشيخ سيف الدين الخ) قال الكمال ابن ابي شريف اللفظ المشترك بين معنيين لاطلاقه بالنسبة اليهما احوال اربعة (الاول) ان يطلق على احدهما مرة وعلى الاخر اخرى فلا يقصد باطلاق واحد الا احدهما ولا نزاع في صحته وفي كونه بطريق الحقيقة (الثاني) ان يطلق ومراد به احد المعنيين لا على التعيين بان يراد به في اطلاق واحد هذا او ذلك مثل تربصي قرءا اي طهرا او حيضا وليكن ثوبك جونا اي ابيض او اسود وليس في كلام القوم ما يشعر باثبات ذلك او نفيه الا ما يشير اليه كلام المفتاح من ان ذلك حقيقة المشترك عند التجرد عن القرائن (الثالث) ان يطلق اطلاقا واحدا ويراد به كل واحد من معنييه بحيث يفيد ان كلا منهما مناط الحكم ومتعلق الاثبات والنفي وهذا هو محل الخلاف (الرابع) ان يطلق اطلاقا واحدا ويراد به مجموع معنييه من حيث هو المجموع المركب منهما بحيث لا يفيد ان كلا منهما مناط الحكم والفرق بينه وبين الثالث هو الفرق بين الكل الافرادي والكل المجموعي وهو مشهور وتوضيحه انه يصح كل فرد تسعه هذه الدار ولا يصح

ومجازا لان العرب لم تجزه والجواب منع الثاني) حرر الشيخ سيف الدين رحمه الله هذا الموضع فقال اللفظة الواحدة من متكلم واحد في وقت واحد اذا كانت مشتركة بين معنيين او حقيقة في احدهما مجازا في الاخر ولم تكن الفائدة فيهما واحدة هل يجوز ان يريد بها كلا المعنيين معا ام لا فيه خلاف فقصد باللفظة الواحدة الاحتراز عن اللفظتين فانه يصح ان يريد بهما معنيين اجماعا وان كانتا مشتركتين فيهما ويجوز من متكلمين ان يريد احدهما باللفظ المشترك احد المعنيين ويريد الاخر المسمى الاخر اجماعا وفي وقت واحد احتراز من اطلاق المتكلم الواحد اللفظ المشترك لمعنيين في وقتين فان ذلك جائز اجماعا فتقول رايت عينا وتريد الباصرة وفي وقت آخر رايت عينا وتريد الفواره وقوله ولم تكن الفائدة فيهما واحدة احترازمن اطلاق اللفظ المشترك على معنيين مختلفين

كل الافراد ويصح كل الافراد يرفع هذا الحجر ولا يصح كل فرد وهذا الرابع ليس من محل النزاع في شيء وربما استدل النافون لصحة استعمال المشترك في معنييه على بطلانه وهو نصب دليل في غير محل النزاع اذ لانزاع في امتناعه حقيقة ولا في جوازه مجازا ان وجدت علاقة مصححة اه (قوله وبهذا يظهر بطلان الخ) اي وبتحرير محل النزاع بما سبق نقله عن الامدي الذي مفهومه انه اذا تعددت الصيغة او اختلف المتكلم او الوقت جاز تعدد المعنى يظهر بطلان استدلال الحنفية الخ وذلك لان للمخالف ان يقول نحمل المشترك على معنييه ففي الاية يحمل على الطهر وفي الحديث على الحيض وهذا جائز ليس من محل الخلاف لتعدد المتكلم واختلاف الوقت فلا دلالة في الحديث ح على ما قالوه اه تامل هذا وقد اشار ابن عاصم في مهيعه الى ما اشتمل عليه الفرع الاول من الفروع الاربعة التي ذكرها المص بقوله

فصل في وجود لفظ المشترك　في معني الخلاف باد مشترك
فمالك ليس له بمانع　في حالة واحدة والشافعي
واللفظ ذو المجاز والحقيقة　قد اقتفى في حكمه طريقة
وحكمه نوقف ان وردا　من كل ما بوضعه مجردا
وقد اجاز الشافعي حمله　على معانيه وقوى نقله
اما الذي تعضده قرينة　فتقتضي سببها المبينة

(قوله ان لا يمتنع الجمع بينها الخ) قال الاسنوي اي يكون المعنى يصح اسناده الى الامرين كقولنا العين الجسم ويريد العين الجارية والذهب والعدة بثلاثة قروء ويريد الطهر والحيض والجون ملبوس زيد ويريد به الابيض والاسود او يكون المحكوم عليه بالمشترك وتعدد كقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي فان المغفرة والاستغفار يستحيل عودهما الى الله تعالى وكذلك الى الملائكة بل المغفرة عائدة لله تعالى والاستغفار للملائكة قال اي الامدي فان امتنع الجمع بينهما كاستعمال صيغة افعل في الامر بالشيء والتهديد عليه فانه لا يجوز لان الامر يقتضي التحصيل والتهديد يقتضي الترك اه (قوله لم يقل منهم بوجوب الحمل الخ) وذلك لكونه عنده ظاهرا فيها عند التجرد عن

والمقصود امر مشترك بينهما كما لو اطلقنا لفظ القراء ونريد به معنى الجمع او الانتقال او غير ذلك من الامور المشتركة بينهما ولا نريد معه غيره فهذا جائز اجماعا بخلاف ما اذا اريد خصوص كل واحد منهما فهو محل الخلاف . وبهذا يظهر بطلان استدلال الحنفية على ان المراد باية الاقراء في العدة الحيض بقوله عليه الصلاة والسلام اتركي الصلاة ايام اقرائك فان المراد بالقرء الحيض اجماعا فيكون هذا بيانا للاية مع ان المتكلم متعدد وفي وقتين فجاز ان المتكلم الاول اراد الطهر والثاني اراد الحيض فلا دلالة في الحديث على ذلك قاله الشيخ سيف الدين الامدي (فوائد) الاولى القائلون بجواز الجمع اشترطوا ان لا يمتنع الجمع بينهما (. الثانية) لم يقل منهم بوجوب الحمل عند التجرد الا الشافعي رضي الله عنه والقاضي ولم يوجب المعتزلة ذلك

القرائن المعينة لاحدهما فيحمل عليهما اي يعتقد السامع ارادة المتكلم اياهما به لظهوره فيهما كالمصحوب بالقرائن المعممة لهما وعلى ماذهب اليه الشافعي فهل يسمى المشترك عند التجرد عن القرائن المعممة او المصاحب لها عاما او يقال له هو كالعام وقع في عبارة بعضهم كالقاضي عضدالدين انه عام قال والعام عنده اي الشافعي قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة وخالف تاج الدين السبكي في شرح المختصر الحاجبي وقال انه عند الشافعي كالعام حكما وليس هو عاما فان العام غير مختلف الحقيقة وهذا مختلف الحقيقة قال وانما شابه العام من جهة شموله فتعدد ونقل الامام في المحصول عن القاضي ان المشترك عند التجرد عن القرائن المعينة والمعممة فحمل اي غير متضح المراد منه ولكن يحمل عليهما احتياطا وتبع الامام في هذا النقل عن القاضي ابن السبكي في جمع الجوامع لكن الذي في كتاب التقريب للقاضي انه لا يجوزحمله عليهما ولا على واحد منهما الا بقرينة اه (قوله والقائل بانه للقصد الخ) المعروف نقله عن حجة الاسلام ولبي الحسين ان المنع لاجل الوضع قال الجلال السبكي في جمع الجوامع وقال ابو الحسين يصح ان يراد به ما ذكر من معنيبه عقلا لا انه لغة لا حقيقة ولا مجاز لمخالفته لوضعه السابق اذ قضيته ان يستعمل في كل منهما منفردا فقط قال الجلال وعلى هذا النفي البيانيون وغيرهم قال الكمال ابن الهمام في تحريره وعلى هذا الحنفية ويشهد لما نقله الجلال عن حجة الاسلام ما نقله في المستصفى في اثناء مسالة الاسم المشترك بين معنيين لايمكن دعوى العموم فيه عند خلده من القرائن نصه واحتج القاضي بانه لو ذكر اللفظ مرتين واراد بكل مرة معنى مجاز فاي فرق في ان يقتصر على مرة واحدة ويريد به كل كلا المعنيين مع صلاح اللفظ للكل بخلاف ما اذا قصد بلفظ المومنين الدلالة على لفظ المشركين والموءمنين جميعا فان لفظ الموءمنين لا يصلح للمشركين بخلاف اللفظ المشترك فنقول ان قصد باللفظ الدلالة على المعنيين جميعا بالمرة الواحدة فهذا ممكن لكن يكون مخالفا للوضع كما في لفظ موءمنين فان العرب وضعت اسم العين للذهب والعضو الباصر على سبيل البدل لا على سبيل الجمع اه محل الحاجة من كلامه (قوله بعض من منع الخ)

(٠ الفائدة الثالثة) اختلفوا في المنع هل هو لاجل الوضع او القصد والقائل بانه للقصد الغزالي وابو الحسين البصري (الفائدة الرابعة) بعض من منع من التعميم في الايجاب

قاله في النفي كان اللفظ مفردا او جمعا (الفائدة الخامسة) قال ليس اللفظ المشترك عند الشافعي والقاضي اذا اريد بهمجموع مسمياته مجازا بل حقيقة كسائر الالفاظ العامة في صيغ العموم ولهذا حمله عند التجرد على العموم قلت وكون المشترك من صيغ العموم وافق عليه المستصفى والبرهان وجماعة حتى ان سيف الدين والجماعة لم يضعوا هذه المسالة الا في باب العمومات قال الشيخ شرف الدين ابن التلمساني في شرح المعالم اختلف المعممون فمنهم من قال حقيقة ويعزي للشافعي وهو بعيد . ومنهم من قال بطريق المجاز واليه مال امام الحرمين قلت مسمى العموم واحد كما تقدم والمشترك مسمياته متعددة فليس من صيغ العموم ولان الفرض في لفظ وضع لكل واحد بخصوصه لا المشترك بين افراد بوصف الكلية ومن شرط العموم ان تكون افراده غير متناهية والمشترك افراده متناهية فان وضع للمجموع كان المسمى واحدا بغير اشتراك والفرض انه مشترك ولعل الشافعي رضي الله عنه يريد بانه حقيقة انه في كل فرد على حياله لا في الجميع فلما كان مشتملا على الحقيقة من حيث الجملة سماه حقيقة توسعا ويكون مدركه في الحمل على التعميم الاحتياط ليحصل مقصود المتكلم قطعا وهو اللائق بمنصب هذا الامام العظيم (الفائدة السادسة) مثل شرف الدين ابن التلمساني استعمال المشترك في النفي بقوله لا عين لي فهل يعم جميع مسميات العين ام لا (. الفائدة السابعة)قال النقشواني : اللفظ المشترك اما مفرد او جمع . والمفرد اما معرف باللام او منكر والجمع اما مذكور

استضعف الامدي هاته التفرقة قال في الاحكام الحق عدم التفرقة لان النفي انما هو للمعنى المستفاد عند الاثبات اه (قوله قاله في النفي الخ) قال في جمع الجوامع وقيل يجوز في النفي لا الاثبات اه فنحو لا عين عندي يجوز ان يراد به الباصرة والذهب مثلا بخلاف عندي عين فلا يجوز ان يراد به الا معنى واحد قال الجلال المحلي وزيادة الاثبات على النفي معهودة كما في عموم النكرة المنفية دون المثبتة اه وهذا التفصيل هو الذي اختاره الكمال ابن الهمام في تحريره وعبارته وقيل في النفي يصح حقيقة لا في الاثبات وعليه فرع صاحب الهداية وهو المختار اه (قوله بل حقيقة الخ) قال الاصفهاني هذا هو اللائق بمذهب الشافعي ولكن الذي نقله النقشواني في التلخيص عن الشافعي انه مجاز ولاجل استضعاف نقل القول بكونه حقيقة عن الشافعي عبر الامام ابن السبكي في جمع الجوامع بقوله وعن الشافعي والقاضي والمعتزلة حقيقة وكذا نقل القول بكونه حقيقة عن القاضي فانه ضعيف لان عبارته السابق نقلها عنه في التعريف تشهد بكونه مجازا وكذا ما نقل عن الشافعي من ان المشترك عام فان التحقيق كما سبق هو كالعام حكما وليس بعام وحيث ثبت ان ما نقله الامدي عن الشافعي من كون استعمال المشترك في معانيه حقيقة وكذا كونه عاما غير ثابت والثابت عنه انه مجاز وانه كالعام فلا حاجة الى ما تكلفه المصنف في الجواب عن الشافعي فيما اورد على قوله ان استعماله في معانيه حقيقة وهو عام (قوله قلت مسمى العموم واحد كما تقدم الخ) اي عند الكلام على تعريفه حيث عين ان مسماه واحد وهو مجموع القيدين القيد المشترك وقيد التتبع وقد تقدم الخدش فيما عينه المصنف من المدلول للعام فارجع اليه في ذلك المقام (قوله ويكون مدركه الخ) نقل صاحب المنهاج عن بعضهم ان وجوب حمل المشترك على جميع معانيه عند عدم القرينة المخصصة عند الامام الشافعي لاجل الاحتياط اي تحصيل مراد المتكلم اذ لو لم يجب ذلك فان لم يحمله على واحد منهما لزم التعطيل او على واحد منهما يلزم الترجيح بلا مرجح قال الاسنوي وضعف بعضهم هاته المقالة وليست بضعيفة والقول بان الحمل لاجل الاحتياط ينافي ما نقله الامدي عن الشافعي من ان حمله على المجموع

لكونه من باب العموم لان الاحتياط يقتضي ارتكاب زيادة على مدلول اللفظ لاجل الضرورة ومقتضى العموم خلافه اه • وبهذا ظهر ان القول بحمل المشترك على جميع معانيه لاجل الاحتياط هو منقول عن الشافعي لا ان المص حمل كلامه عليه وان لم يصرح به كما تقتضيه ظاهر عبارته هنا على انه نقل فيما سياتي في الفرع الثاني عن الشافعي ان حمله على الجميع لاجل الاحتياط وهو عين ما نقله صاحب المنهاج عن بعضهم (قوله قلت والظاهر ان هذا التقسيم الخ) رد المص كون المشترك من قبيل العام المنقول عن الشافعي والقاضي وغيرهما باربعة امور وتبعه في بعضها الاسنوي في شرح المنهاج وزاد على ذلك قوله وايضا فالقاضي ينكر صيغ العموم فانكاره هنا اولى اه (قوله وجوابه ان اجتماع النقيضين باعتبارين الخ) وذلك لان عدم ارادته للحقيقة لا من جهة اعتباره للحقيقة بل من حيث كونه مريدا للمجاز فيقتضي انه ليس مريدا للحقيقة فكونه مريدا لها وغير مريد لها باعتبار جهتين فليس في اطلاق اللفظ على حقيقته ومجازه معا جمع بين الحقيقة والمجاز (قوله وكذلك قوله تعلى الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض الخ) يشير المص رحمه الله تعلى الى ان هاته الاية قد استدل بها على استعمال المشترك في جميع معانيه وقد استدل بها الامام في المحصول وتبعه على ذلك مختصراته ووجه الدلالة بالاية ان الله اراد بالسجود في هاته الاية الخشوع لانه هو المقصود من

بلفظ الكل والجميع نحو اعتدي بكل قرء وعلى التقارير فاما مكرر نحو اعتدى بقرء قرء او اعتدي بالاقراء والاقراء وكل ذلك اما في الثبوت او النفي كما في النهي اما المفرد المنكر غير المتكرر فلا يستعمل في معنييه نفيا ولا اثباتا لان التنكير يقتضي التوحيد وهو يضاد الجمع وان كرر فقد جوز استعماله في جميع معانيه لاحتمال كل اطلاق لمعنى والمذكور بلفظ الكل والجميع قالوا يجب الحمل على معانيه جميعا لانه لا كل ولا جمع في المفرد الواحد لان الحيض والطهر لا يمكن الحمل على جميع افرادهما فتعين الجمع بينهما اما في مثل العين فقد يتصور ذلك فلا يجب الحمل وان كان بصيغة العموم او مفردا محلى باللام فهو كما سبق قات والظاهر ان هذا التقسيم من النقشواني لا انه منقول و نقلته لان فيه مجالا للنظر والتفصيل واقرب ذلك اذا كرر المنكر امكن ان يقال لا يتعين اللفظ الثاني في معنى ثان لصدق اللفظ على الاول وامكن ان يقال بل يتعين لئلا يلزم التاكيد والتكرار وهو خلاف الاصل وكذلك العطف يثير ايضا نوعا من النظر لان الشيء لا يعطف على نفسه فتعين التغاير والجمع بخلاف صورة عدم العطف وكذلك اذا جاء التعريف بعد التنكير نحو اعتدي بقرء اعتدي بالاقراء هل يجعل اللام للعهد او للعموم موضع نظر وكذلك اذا اجتمع العطف واللام يمكن القول بحصول التعارض لما في العطف من موجب التغاير فيتعدد وما في اللام من العهد فلا يتعدد فكلها مباحث يمكن ملاحظتها (• سوءال) استشكل الابياري قول القاضي بالعموم في المشترك مع انه منكر لصيغ العموم حيث اتحاد المسمى وامكان الجمع اقرب في المشترك وهو مشكل كما قاله (تنبيه) الذين قالوا المانع من جهة القصد قالوا انه باعتبار كونه مريدا لهذا الفرد غير مريد لذلك الفرد وباعتبار كونه مريدا لذلك الفرد يكون مريدا له فيكون مريدا له ولا مريدا له • وكذلك كونه مريدا للحقيقة يقتضي انه غير مريد للمجاز وكونه مريدا للمجاز لا يكون مريدا للحقيقة فيجتمع النقيضان وارادة اجتماع النقيضين محال (وجوابه) ان اجتماع النقيضين باعتبارين ليس محالا ولا يكونان نقيضين ولا تناقض بينهما والارادة وعدمها ههنا باعتبار جهتين (• فائدة) احتجاجهم باية الصلاة يرد عليه انه يمكن اضمار الخبر عن الاول فلا يحصل مقصودهم ويكون التقدير ان الله يصلي وملائكته يصلون وكذلك قوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السماوات ومن في الارض الى قوله تعالى وكثير من الناس يمكن ان يقال يضمر ويسجد له كثير من الناس فيكونان لفظين استعملا في معنيين فلا جمع او يكون لفظ السجود استعمل في مطلق الانقياد دون خصوص الخضوع وخصوص وضع الجبهة على الارض فيكون المراد واحدا فلا جمع (فائدة) عادة جماعة يقولون الصلاة من الله تعالى بمعنى الرحمة ومن الملائكة بمعنى الدعاء فقد جمع بين المعنيين ويفسرون الصلاة في حق الله تعالى بالرحمة والدعاء مستحيل لانها رقة في الطبع فيفسرون المستحيل بالمستحيل وذلك غير جائز فلذلك فسرتها بالاحسان لانه ممكن في حق الله تعالى وقولي اول المسالة وجماعة من اصحابنا اريد اصحاب مالك وسبق القلم في الاصل الى المالكية وصوابه ويجوز عند مالك والشافعي وجماعة من اصحاب مالك (الفرع الثاني اذا تجرد المشترك عن القرائن كان مجملا لا يتصرف فيه الا بدليل يعين احد مسمياته وقال الشافعي احمله على الجميع احتياطا

الفرع الثالث اذا دار اللفظ بين الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح كلفظ الدابة حقيقة مرجوحة في مطلق مادب والدابة مجاز راجح في الحمار فيحمل على الحقيقة عند ابي حنيفة ترجيحا للحقيقة على المجاز وعلى المجاز الراجح عند ابي يوسف نظرا للرجحان وتوقف الامام في ذلك كله للتعارض والظاهر مذهب ابي يوسف فان كل شيء قدم من الالفاظ انما قدم لرجحانه والتقدير رجحان المجاز فيجب المصير اليه وههنا دقيقة وهي ان الكلام ان كان في سياق النفي والمجاز الراجح بعض افراد الحقيقة كالدابة والطلاق فيكون الكلام نصا في نفي المجاز الراجح بالضرورة فلا يتاتى توقف الامام وان كان في سياق الاثبات والمجاز الراجح بعض افراد الحقيقة فهو نص في اثبات الحقيقة المرجوحة بالضرورة فلا يتاتى توقف الامام وانما يتاتى له ذلك ان سلم له في نفي الحقيقة والكلام في سياق النفي او في اثبات المجاز والكلام في سياق الاثبات او يكون المجاز الراجح ليس بعض افراد الحقيقة كالرواية والنجو) هذه المسالة مرجعها الى الحنفية وقد سالتهم عنها ورايتها مسطورة في كتبهم على ما اصف لك قالوا المجاز ان كان مرجوحا لا يفهم الا بقرينة قدمت الحقيقة اجماعا وان غلب استعماله حتى ساوى الحقيقة ولا راجح ولا مرجوح بالكلية فالحقيقة مقدمة عند ابي يوسف ولا خلاف ايضا وان رجح المجاز فله حالتان تارة تمات الحقيقة بالكلية فيرجع ابو حنيفة الى ابي يوسف ويقدم المجاز الراجح اتفاقا وان كانت الحقيقة تتعاهد في بعض الاوقات فهذا موضع

الدواب واراد به ايضا وضع الجبهة على الارض والا لكان تخصيص كثير من الناس بالذكر لا معنى له لاستواء الكل في السجود بمعنى الخشوع والخضوع للقدرة فثبت ارادة المعنيين واجيب بان حرف العطف بمثابة تكرار العامل بكونه قيل يسجد له من في السموات ويسجد له من في الارض الى ءاخر الاية فليس فيه اعمال المشترك في مدلوليه بل اعمل مرة في معنى ومرة في معنى ءاخر وهو جائز وهذا الاعتراض لصاحب الحاصل ولم يذكره الامام وتبعه المص فيه فاشار بقوله يمكن ان يقال اليه واجاب صاحب المنهاج عن هذا الاعتراض بوجهين احدهما لا نسلم ان العاطف كالعامل بل هو موجب لمساواة الثاني للاول في مقتضى العامل اعرابا وحكما والعامل في الثاني هو الاول بواسطة العاطف بانه الصحيح عند النحويين وذهب جماعة الى ان العاطف هو العامل وءاخرون الى ان العامل مقدر بعد العاطف الثاني انا وان سلمنا ان العاطف بمثابة العامل لاكنه على هذا التقدير يلزم ان يكون بمثابة العامل الاول بعينه وهو هنا باطل لانه يلزم ان يكون المراد من سجود الشمس والقمر والجبال والشجر هو وضع الجبهة لانه مدلول الاول اه (قوله الفرع الثالث الخ) هاته المسالة لا ذكر لها في كتب الامدي ولا في كلام ابن الحاجب وقد نظم ابن عاصم في مهيعه ما تضمنه هذا الفرع في قوله

وان يعارض راجح المجاز حقيقة بالعكس لا تواز
فقدم النعمان للحقيقة مخالفا تلميذه طريقه
وقال فخر الدين بالتوقف اذا لم يجد لواحد من مصرف

(قوله والظاهر مذهب ابي يوسف الخ) واخذ هذا البرزلي من المدونة حيث قال في صدر الاجاره ما نصه وفي كتاب الغرر منها ان قال بعتك سكنى داري سنة فذلك غلط في اللفظ وهو كراء صحيح فاخذ منها اذا تعارضت الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح عمل عليه وفيه كلام في اصول الفقه اه (قوله والطلاق الخ) في التمثيل بالطلاق نظر لانه صار حقيقة عرفية عامة في حل قيد النكاح وهي مقدمة على اللغوية وقد تبع المص الامام حيث مثل به في

الخلاف مثال المساوي لو حلف لا نكح والنكاح حقيقة في الوطء مجاز في العقد فيحنث بالعقد في تساويهما ومثال المجاز الراجح والحقيقة لا تراجع حلف لا ياكل من هذه النخلة واللفظ حقيقة في خشبها مجاز راجح في ثمرها وقد اميتت هذه الحقيقة فلا ياكل احد خشبها فيوافق ابو حنيفة ابا يوسف ولا يحنث الا بالتمر ولا يحنث بالخشب ومثال ما يتعاهد مع رجحان المجاز قوله لاشربن من النهر فهو حقيقة بان يشرب بفيه يكرع من النهر مجاز راجح اذا شرب من اداة لانه اذا غرف بالكوز وشرب فقد شرب من الكوز لا من النهر لكنه المجاز الراجح المتبادر والحقيقة قد تراجع فانه قد يكرع بعض الرعاة وآحاد الناس من النهر بفيه فلا يبر عند ابي يوسف اذا شرب بفيه وكرع بل من الادوات لانه المجاز الراجح ولا يبر عند ابي حنيفة حتى يشرب بفيه من غير اداة فهذا صورة المسائل وتحريرها . واما وجه بيان الحق فيها فقول الحنفية انه اذا استوى الحقيقة والمجاز تقدم الحقيقة لان الاصل تقديمها فغير متجه لان الحقيقة انما قدمت لانها اسبق للذهن من المجاز وهذا السبق هو معنى قولنا الاصل في الكلام الحقيقة اي الراجح فاذا ذهب هذا الرجحان بالتساوي بطل تقديم الحقيقة وتعين ان يكون الحق الاجمال والتوقف حينئذ فتقديم الحقيقة حينئذ غير متجه وقول الامام ومن وافقه باطل بسبب ان المقدر رجحان المجاز والرجحان موجب لتقدم الراجح في الالفاظ والادلة والبينات وجميع موارد الشريعة فاهمال الرجحان هنا ليس بجيد ثم قولهم ان اللفظ لا ينصرف لاحدهما الا بالنية مع ان القاعدة ان النية انما يحتاج اليها اذا كان اللفظ مترددا بين الافادة وعدمها اما ما يفيد معناه او مقتضاه قطعا او ظاهرا فلا يحتاج للنية ولذلك اجمع الفقهاء على ان صرائح الالفاظ لا تحتاج الى نية لدلالتها اما قطعا او ظاهرا وهو الاكثر وكذلك النقود اذا غلبت وصارت الفاظ العقود تنصرف اليها ظاهرا لصرف للنقد الغالب من غير قصد ولا تعيين وكذلك الاعيان المستاجرة تتعين بظاهرها للمنفعة المقصودة منها عادة فالبقر ينصرف بظاهره للحرث والفرس للكر والفر وانواع الركوب والجمل للحمل . والعمامة للراس والقميص للجسد . والقدوم للنجر . والمسحاة للحفر . وغير ذلك والمعتمد في ذلك كله ان الظهور مغن عن القصد والتعيين . اذا تقررت هذه القاعدة فنقول المجاز ان كان اجنبيا عن الحقيقة كالراوية والنجو فان الراوية ليس بعض انواع الجمال والنجو ليس بعض المواضع المرتفعة بخلاف الحمار بعض افراد الدابة فاذا قال القائل ليس في الدار دابة فليس فيها حمار قطعا لانا ان حملنا اللفظ على نفي المجاز انتفى او على نفي الحقيقة التي هي مطلق مادب انتفى الحمار ايضا لانه يلزم من نفي الاعم نفي الاخص فصار الكلام نصا في نفي المجاز الراجح فلا يتوقف على النية لانتفائه على كل تقدير . اما الحقيقة المرجوحة فهي منتفية على تقدير وغير منتفية على تقدير فلما حصل التردد حسن توقيف الحكم عليها بالانتفاء على النية وان كان الكلام في سياق الثبوت كان نصا في ثبوت الحقيقة المرجوحة فاذا قال في الدار دابة فان اراد الحقيقة المرجوحة ثبت او المجاز الراجح ثبت لانه يلزم من ثبوت الاخص ثبوت الاعم واذا ثبت على كل تقدير امتنع توقيف اثبات الحكم لها على النية . والمجاز لما كان ثابتا على تقدير وليس ثابتا على تقدير حسن توقيف الحكم له على النية فصارت الصور خمسة يمكن التوقيف على النية في ثلاث اذا سلم التوقيف والا فهو ممنوع للرجحان فالثلاثة

المعالم فقال انه حقيقة في اللغة (قوله فهو حقيقة الخ) يشهد له ما في صحيح البخاري وهو انه صلى الله عليه وسلم قال لصاحب الحديقة لما جاءه وهو يحول الماء ان كان عندكم ماء بات في شن والا كرعنا منه (قوله واما وجه بيان الحق الخ) في حواشي السعد على التلويح ما نصه الحقيقة ان كانت مهجورة فالعمل بالمجاز اتفاقا والا فان لم يصر المجاز متعارفا اي غالبا في التعامل عند بعض المشائخ وفي التفاهم عند البعض فالعمل بالحقيقة اتفاقا وان صار متعارفا فعنده العبرة بالحقيقة لان الاصل لا يترك الا لضرورة وعندهما العبرة بالمجاز لان المرجوح في مقابلة الراجح ساقط بمنزلة المهجور فيترك ضرورة وجوابه ان غلبة استعمال المجاز لا تجعل الحقيقة مرجوحة لان العلة لا تترجح بالزيادة من جنسها فيكون الاستعمال في حد التعارض وهذا مشعر بترجيح المجاز المتعارف عندهما سواء كان عاما متناولا للحقيقة اولا وفي كلام فخر الاسلام وغيره ما يدل على انه انما يترجح عندهما اذا تناول الحقيقة بعمومه كما في مسالة اكل الحنطة حيث قالوا ان هذا الاختلاف مبني على اختلافهم في جهة خلفية المجاز فعندهما لما كانت الحقيقة في الحكم كان حكم المجاز لعمومه حكم الحقيقة اولى وعنده لما كان في التكلم كان جعل الكلام عاملا في معناه الحقيقي اولى اه (قوله فصارت الصور خمسة الخ) ملخص ما اشار

اليه المص كما ذكره الاسنوي في شرح المنهاج ان الحكم بالتساوي الموجب للتوقف على القرينة مطلقا يستقيم اذا لم يكن المجاز من بعض افراد الحقيقة كالراوية فان كان فردا منه فلا فانه اذا قال القائل ليس في الدار دابة فليس فيها حمار قطعا لانا ان حملنا اللفظ على المجاز الراجح وهو الحمار وشبهه فلا كلام او على نفي الحقيقة وهومطلق مادب فينتفي الحمار ايضا لانه يلزم من نفي الاعم نفي الاخص فصار الكلام دالا على نفي المجاز الراجح على كل تقدير فلا يتوقف على القرينة اما الحقيقة المرجوحة فهي منتفية على تقدير دون تقدير فحسن التوقف وان الكلام في سياق الثبوت كان دالا على ثبوت الحقيقة المرجوحة فاذا قال في الدار دابة فان حملناه على الحقيقة المرجوحة فلا كلام او المجاز الراجح ثبت ايضا لانه يلزم من ثبوت الاخص ثبوت الاعم واما المجاز فثابت على تقدير دون تقدير فيتوقف على القرينة فصارت الصور خمسا ثلاث تتوقف على القرينة واثنتان لا يتوقفان اه (قوله الرابع الخ) يعني الفرع الرابع اذا دار اللفظ بين احتمالين الخ قال ابن عاصم في مهيع الاصول ناظما هذا الفرع

وان يقع ما بين مرجوجين   تعارض حكمه في هذين
بمقتضى الاقرب حكما منهما   متبعا سبيل ما قد وسما
فقدم التخصيص ان تعارضا   على المجاز واطرح تعارضا
ثم على الاضمار ذين قدما   كما على النقل الجميع قدما
وقدم النقل وما تقدمه   على اشتراك ولتكن ملتزمه
وكل ما سمي قل به ولا   تقل بنسخ ماوجدت مجملا

وقال بعضهم

يقدم تخصيص مجاز ومضمر   ونقل يليه واشتراك على النسخ
وكل على ما بعده متقدم   وقدم اضداد الجميع ذوو الرسخ

(قوله والمجاز الخ) ليس المراد بالمجاز هنا مطلق المجاز وهو المقابل للحقيقة بل المراد بالمجاز في هذا المقام مجاز خاص وهو المجاز الذي ليس باضمار ولا تخصيص ولا نقل لان كل واحد من هذه الثلاثة مجاز ايضا ولهذا اقتصر بعض المحققين على ذكر

المجاز الاجنبي اذ لا يلزم من ثبوت حقيقته ثبوته ولا من ثبوته ثبوت حقيقته وكذلك العام والمجاز الراجح الذي هو بعض افراد الحقيقة والكلام في سياق الثبوت والحقيقة المرجوحة والكلام في سياق النفي فهذا وجه البحث في هذه المسالة المظهر ان الحق مذهب ابي يوسف وحده وان توقف الامام انما يتاتى في قسمين من الخمسة المتقدمة (الفرع الرابع اذا دار اللفظ بين احتمالين مرجوحين فيقدم التخصيص والمجاز والاضمار والنقل والاشتراك على

التعارض بين الاشتراك والمجاز وانما افردت هذه الثلاثة لكثرة وقوعها او لقوتها حتى اختلف في بعضها وهو التخصيص هل هو سالب الاطلاق الحقيقي ام لا اه نبه على هذا الاسنوي ويعني ببعض المحققين الشيخ ابن الحاجب (قوله والاربعة الاول على الاشتراك الخ) قال المص في شرح المحصول في اثناء الكلام على المسالة الثانية في تعارض المجاز والاشتراك وان المجاز اولى ما نصه تنبيه اعلم اني لم اجد هذه المسائل العشرة في شيء من كتب الاصول التي رايتها الا في المحصول ومختصراته مع اني استحضرت لهذا الشرح نيفا وثلاثين تصنيفا والاحكام مع ببسطه وكبر حجمه لم يذكر منها الا مسالةواحدة في الاوامر وهي الاشتراك والمجاز ورجح الاشتراك على المجاز من عشرةاوجه (الاول) ان المشترك حقيقة في الكل فيطرد بخلاف المجاز (الثاني) انه يصح منه الاشتقاق لكونه حقيقة بخلاف المجاز فكان اكثر فائدة (الثالث) انه يصح التجوز عنه بكونه حقيقة فكان اكثر فائدة (الرابع) يكفي فيه ادنى قرينة بخلاف المجاز (الخامس) لا يفتقر الى العلاقة بخلاف المجاز (السادس) انه غير متوقف على فهم غيره والمجاز يتوقف على فهم الحقيقة المتجوز عنها حتى يحصل معنى المبالغة في التجوز (السابع) انه مستغن عن تصرف من قبلنا بخلاف المجاز يتوقف على تلخيص العلاقة وربما اخطا (الثامن) لا يلزم منه مخالفة ظاهر الحقيقة (التاسع) انه غير تابع والمجاز تابع للحقيقة(١) (قوله والثلاثة الاول على النقل الخ) اما تقديم التخصيص والمجاز على النقل فلا خلاف فيه واما تقديم الاضمار على النقل فهو الاصح ومقابله ان النقل مقدم على الاضمار لعدم احتياجه الى قرينة وهذا القول حكاه ابن السبكي وعبر عنه بصيغة التضعيف حيث قال قيل والمجاز والنقل اولى من الاضمار اه (قوله والاولان على الاضمار الخ) اما تقديم التخصيص على الاضمار فلا خلاف فيه واما تقديم المجاز على الاضمار ففيه خلاف فالذي جزم به الامام في المحصول والمنتخب ان المجاز والاضمار مستويان فيكون اللفظ مجملا لا يترجح احدهما الا بدليل وذلك لاستوائهما في الاحتياج الى القرينة وفي احتمال

(١) الوجه العاشر لم يذكره الشيخ رحمه الله في الاصل المنقول منه هذا اه . ناشره

النسخ والاربعة الاول على الاشتراك والثلاثة الاول على النقل والاولان على الاضمار والاول على الثاني لان النسخ يحتاط فيه اكثر لكونه يصير اللفظ باطلا فتكون مقدماته اكثر فيكون مرجوحا فتقدم لرجحانها عليه والاشتراك مجمل عند عدم القرينة بخلاف الاربعة والنقل يحتاج الى اتفاق على ابطال وانشاء وضع بعد وضع والثلاثة يكفي فيها مجرد القرينة فتقدم عليها ولان الاضمار اقل فيكون مرجوحا ولان التخصيص في بعض الحقيقة بخلاف المجاز) هذه الامور مرجوحة بالنسبة الى اضدادها كما تقدم اول هذا الباب لكنها اذا تعينت وفقد الراجح الذي هو الاصل فان انفرد واحد منها حمل اللفظ عليه وان اجتمع منها اثنان فاكثر ولم يتعذر الجمع بينها حمل اللفظ عليها ان دل على الجمع قرينة والا اقتصر على واحد منها تقليلا لمخالفة الدليل بحسب الامكان لان اسباب الترجيح ما تقدم ذكره . فاولى الكل التخصيص ثم المجاز ثم الاضمار ثم النقل ثم الاشتراك ثم النسخ فالتخصيص يرجح بان اللفظ يبقى في بعض الحقيقة كلفظ المشركين اذا بقي في الحربيين وخرج غيرهم والحربيون هم بعض المشركين فهو مجاز أقرب للحقيقة . الوجه الثاني ان البعض اذا خرج بالتخصيص بقي اللفظ مستصحبا في الباقي من غير

خفائها وذلك لان كلا منهما يحتاج الى قرينه تمنع المخاطب عن فهم الظاهر وكما يحتمل وقوع الخفاء في تعيين المضمر يحتمل وقوعه في تعيين المجاز فاستويا والذي جزم به في المعالم هو ان المجاز اولى كما نقله عنه المص لكن ذكر بعد ذلك في تعليل المسالة العاشرة انهما سيان اه وهذا هو الذي صححه الجلال المحلي وايده صاحب الايات بان قرينة المجاز قد تكون الاستحالة والاستحالة ان لم تكن من قبيل المتصلة كانت مثلها ان لم تكن ابلغ وحكى الجلال المحلي قولا آخر في المجاز والاضمار وهو ان الاضمار اولى من المجاز لان قرينته متصلة به اي بما يحتاجه إذ لا يدرك معناه الا بالاضمار فقرينة الاضمار كون ما يحتاجه لا يدرك الا به بخلاف قرينة المجاز فانها منفصلة خارجة عنه وبين بعضهم كون قرينة الاضمار متصلة الموجب كاولويته على المجاز فان الاضمار هو المسمى بدلالة الاقتضاء وقد سبق ان قرينته توقف الصدق او الصحة العقلية او الشرعية عليه وتوقف صدق الكلام وصحته وصف لازم وذلك غاية الاتصال اه (قوله لكثرة المجاز في اللسان الخ) حتى بالغ ابن جني وقال اكثر اللغات مجاز وليس كما قال قال ابن السبكي في جمع الجوامع وليس اي المجاز غالبا على اللغات خلافا لابن جني اه (قوله والنسخ ابطال الحكم الخ) اي والتخصيص ليس ابطالا فلا يحتاط فيه كما يحتاط في النسخ فلذا جوزوا التخصيص بخبر الاحاد وبالقياس وهذا الكلام اصله للامام في المحصول وقال المص عليه في شرحه قلنا هذا متجه في النسخ قبل العمل به كنسخ ذبح اسحاق عليه السلام اما غالب النسخ كوقوف الواحد للعشرة فلما نسخ بعد مدة تبين ان غير تلك المدة لم يرد وان المراد تلك المدة فقط فما بطل شيء كان مرادا فبطلته الارادة فيه بل بين الناسخ ان الزمان المستقبل لم يكن مرادا والالزمت المحالات التي لزمت القاضي في كتاب النسخ من انقلاب العلم او الخبر فحينئذ الذي اريد باللفظ لم يبطل فهو كالتخصيص سواء اه (قوله مثال تعارض الاشتراك والنقل الخ) اي ويقدم النقل كما تقدم وعلل الاسنوي تقديم النقل على الاشتراك بان النقل مدلوله مفرد في الحالتين اي قبل النقل وبعده اما قبل النقل فلان مدلوله المنقول عنه وهو المعنى اللغوي واما

احتياج الى قرينة وهذان الوجهان لا يوجد ان في غير التخصيص . والمجاز والاضمار كلاهما يحتاج الى قرينة . واختلف قول الامام فخر الدين فقال في المحصول هما سواء لان كل واحد محتاج للقرينة وقال في المعالم المجاز ارجح من الاضمار لكثرة المجاز في اللسان والاضمار اقل منه والكثرة تدل على الرجحان وهما يقدمان على النقل لان النقل لا يحصل الا بعد اتفاق الكل على ابطال الوضع الاول وانشاء وضع اخر وذالك متعذر اومتعسر والمجاز والاضمار والتخصيص تكفي فيها القرينة فقدمت عليه . وقدم النقل على الاشتراك لان النقل ان علم حمل اللفظ على المعنى الثاني والا حمل اللفظ على المسمى الاول فلا يوجد اللفظ معطلا اصلا واما الاشتراك فانه ان فقدت فيه القرينة بقي معطلا مجملا فكان مرجوحا بالنسبة الى تلك الاربعة والنسخ ابطال الحكم بعد ارادته فيحتاط فيه اكثر فلا ينسخ المتواتر بالاحاد وتخصيصه بها او بالقرائن مثال تعارض الاشتراك والنقل قوله صلى الله عليه وسلم اذا ولغ الكلب في اناء احدكم فليغسله سبعا يقول الشافعي رضي الله عنه الطهارة في عرف الشرع منقولة

بعده فالمنقول اليه وهو الشرعي او العرفي واذا كان مدلوله مفردا فلا يمتنع العمل به بخلاف المشترك فان مدلوله متعدد في الوقت الواحد فيكون مجملا لايعمل به الا بقرينة عند من لا يحمله على المجموع ومثله في المنهاج فلفظ الزكاة بانه يحتمل ان يكون مشتركا بين النما وبين القدر المخرج من النصاب وان يكون موضوعا للنما فقط ثم نقل الى القدر المخرج شرعا وهذا اولى لما سمعت من العلة اه وقال المص في شرح المحصول ومثال المسالة يقول الحنفي يجوز للمراة الرشيدة مباشرة العقد في النكاح على نفسها لقوله تعلى ان ينكحن ازواجهن ولقوله تعلى حتى تنكح زوجا غيره فقد سلطها على العقد فوجب ان لا يحجر عليها يقول الشافعي او المالكي النكاح لفظ مشترك بين الدخول كقولهم نكحت الحصاة خف البعير وبين الاسباب الموصلة اليه واذا كان مشتركا سقط الاستدلال به حتى يبين المستدل الرجحان يقول المستدل بل هو منقول في عرف الشرع للعقد ولم يكن مشتركا لذلك قال العلماء كل نكاح في كتاب الله فالمراد به العقد الا قوله تعلى حتى تنكح زوجا غيره والنقل اولى من الاشتراك كما تقرر في الاصول اه (قوله يقول المالكي الطهارة لفظ مشترك الخ) او لوية النقل على الاشتراك لاتنافي تقديم الاشتراك عليه لمدرك يخصه كما في الحديث واشار المص لمدرك تقديم الاشتراك على انقل بقوله والاصل عدم التغيير ولاحظ هذا الوجه في كل ما قدم فيه المرجوح على الراجح من الامثلة الاتية (قوله مثال الاشتراك والاضمار الخ)ومثل بقوله تعلى واسال القرية فيحتمل ان لفظ القرية مشترك بين الاهل والابنيه وان يكون حقيقة في الابنيه فقط ولاكن اضمر الاهل وهذا اولى (قوله والفعل لا يتعدى للالة الخ) وح فلا تكون الفاء مشتركة لما قلناه من الاضمار والاضمار اولى من الاشتراك لما تقرر في الاصول (**قوله مثال الاشتراك والمجاز الخ**)اي ويرجح المجاز على الاشتراك كما علم مما سبق فاذا احتمل لفظ كالنكاح مثلا قيل حقيقة في الوطء وقيل في العقد ان يكون مجازا في الوطء او حقيقة في الوطء والعقد على ان يكون مشتركا فحمله على المجاز اولى من حمله على الحقيقة المودى الى الاشتراك وقد مثل له المص في شرح المحصول بما نصه

الى ازالة الحدث او الخبث ولا حدث فيتعين الخبث . يقول المالكي الطهارة لفظها مشترك في اللغة بين ازالة الاقذار والغسل على وجه التقرب الى الله تعالى لانه مستعمل فيهما حقيقة اجماعا والاصل عدم التغيير مثال الاشتراك والاضمار . قوله تعالى امسحوا برءوسكم **يقول الشافعي** رضي الله عنه يجوز الاقتصار على مسح بعض الراس لان الباء مشتركة بين الالصاق في الفعل القاصر وبين التبعيض في الفعل المتعدي فتكون ههنا للتبعيض لانه فعل متعد فلو قال امسحوا رءوسكم لصلح **يقول المالكي** ههنا مضمر تقديره امسحوا ماء ايديكم برءوسكم فالراس ممسوح بها والفعل لايتعدى للالة بغير باء وقد تقدم في باب الحروف بسطه مثال الاشتراك والمجاز **يقول المالكي** لاتحل المبتوتة الا بالوطئي لقوله تعالى « حتى تنكح زوجا غيره والنكاح حقيقة في التداخل مجاز في العقد والاصل عدم المجاز **يقول سعيد** ابن المسيب رضي الله عنه بل هو مشترك بين التداخل والعقد لانه مستعمل فيهما والاصل في الاستعمال الحقيقة فيكون مجملا فيسقط الاستدلال به مثال تعارض الاشتراك والتخصيص قوله تعالى « فانكحوا ما طاب لكم من النساء **يقول المالكي** الطيب ميل النفس وقد مالت نفس العبد الى الاربع فيجوز له زواجهن **يقول الشافعي** لو حمل على ميل النفس لزم التخصيص بالنساء اللاتي تحرم عليه بل المراد بالطيب الخلال

يقول المالكي بيع الغائب على الصفة جائز لقوله تعلى واحل الله البيع وهو عام يتناول صورة النزاع فيحمل عملا بالعموم يقول الشافعي هذه الصيغة وردت للعموم تارة والخصوص اخرى والاصل في الاستعمال الحقيقة فتكون مشتركة وهو مذهب جماعة في هذه الصيغة واذا كانت مشتركة كانت مجملة فيسقط الاستدلال يقول المالكي جعلها مجازا في الخصوص اولى من الاشتراك لما تقرر في علم الاصول اه (قوله والنزاع في كون الاربع حلالا الخ) في احكام القرءان لابن الفرس عند قوله تعلى فانكحوا ما طاب الاية ما نصه واختلفوا في العبد هل له ان يتزوج اربعا ام ليس له ان يتزوج الا اثنتين فقال اهل الظاهر وجماعة معهم ان للعبد ان يتزوج اربعا وقال ابو حنيفة والشافعي لا يتزوج اكثر من اثنتين وعن مالك في ذلك روايتان ودليل اجازة نكاح الاربع قوله فانكحوا ما طاب لكم من النساء الاية فعم اه (قوله مثال تعارض النقل والاضمار الخ) اي ويقدم الاضمار على النقل وقد مثل له بقوله تعلى وحرم الربا فالاية لابد فيها من تاويل لان الربا هو نفس الزيادة ونفس الزيادة لا توصف بحل ولا حرمة فقالت الحنفيه التقدير اخذ الربا اي اخذ الزيادة فاذا توافقا على اسقاطها صح وقال الشافعي الربا نقل الى العقد المشتمل على الزيادة لقرينة قوله تعلى واحل الله البيع فيكون المنهي عنه هو نفس العقد فيفسد سواء اتفقا على حط الزيادة ام لا فيقول الحنفي والاضمار اولى (قوله مثال تعارض النقل والمجاز الخ) ويقدم المجاز وقد مثله في شرح المنهاج بالصلاة فان المعتزلة يدعون نقلها من الدعاء الى الافعال الخاصة والامام الرازي واتباعه يقولون ان استعمالها فيها بطريق المجاز والمجاز اولى لان المجاز ليس فيه نسخ المعنى الاول بخلاف النقل (قوله مثال تعارض النقل والتخصيص الخ) اي ويقدم التخصيص وقد مثل الاسنوي في شرح المنهاج لتعارض النقل والتخصيص بقوله تعلى واحل الله البيع فان الشافعي يقول المراد بالبيع هو البيع اللغوي وهو مبادلة الشيء بالشيء مطلقا لكن الاية خصت باشياء ورد النهي عنها فعلى هذا يجوز بيع لبن الادميات مثلا مالم يثبت تخصيصه ويقول الحنفي نقل الشارع لفظ البيع من مدلوله اللغوي الى المستجمع لشرائط الصحة فليس باقيا

والنزاع في كون الاربع حلالا مثال تعارض النقل والاضمار قوله صلى الله عليه وسلم الصائم المتطوع امير نفسه يقول الشافعي يجوز ابطال الصوم المتطوع به لانه وكله الى مشيئته بعد نقله للصوم الشرعي فيقول المالكي ليس منقولا بل هو في مسماه اللغوي ومعنى الكلام الذي من شانه ان يتطوع امير نفسه وسماه متطوعا باعتبار ما يوءول اليه وهذا الاضمار اولى من النقل مثال تعارض النقل والمجاز قوله صلى الله عليه وسلم بين العبد وبين الكفر ترك الصلاة يقول الحنبلي الصلاة منقولة للعبادة المخصوصة فمن تركها كفر **يقول المالكي** الصلاة الدعاء لغة والدعاء طلب ومن اعرض عن طلب الله فهو كافر واستعمالها في هذه العبادة مجاز والمجاز اولى من النقل مثال تعارض النقل والتخصيص قوله تعالى والذين يظهرون من نسائهم الاية يقول المالكي فيلزم الظهار من الامة لانها من نسائه يقول الشافعي لفظ النساء صار منقولا في عرف الشرع للحرائر المباحة فلا تتناول الاية محل النزاع ولو لم يكن منقولا لزم التخصيص بذوات المحارم فانهن من نسائه مثال تعارض الاضمار والمجاز قوله تعالى « اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم » الاية يقول المالكي والشافعي تقديره اذا قمتم محدثين

على عمومه حتى يستدل به على كل مبادلة فيقول له الشافعي التخصيص اولى وهذه الاية فيها خمسة اقوال للشافعي هذان الاحتمالان قولان من جملتهـا اه (قوله مثال تعارض المجاز والتخصيص الخ) مثل المسألة في شرح المنهـاج باستدلال ابي حنيفة على ان الذابح اذا ترك التسمية عمدا لا تحل ذبيحته لقوله تعلى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه اي لا تاكلوا مما لم يتلفظ عليه باسم الله فيلزمه التخصيص لانه يسلم ان الناسي تحل ذبيحته فيقول الشافعي المـراد بذكر الله هو الذبح مجازا لان الذبح غالبا تقارنه التسمية فيكون نهيا عن اكل غير المذبوح او نقول هو مجاز عن ذبح عبدة الاوثان وما اهـل به لغيـر الله لملازمته ترك التسمية اه

الباب الرابع في الاوامر وفيه ثمانية فصول الفصل الاول

(قوله فالصحيح الخ) قال المص في شرح المحصول عند قـول الامـام المسالة الاولى في الامر حقيقة في القول المخصوص ما نصه معنى هذه المسالة ان لفظ امر الف ميم راء موضوع للقدر المشترك بين سائر صيغ الاوامر من صم وصل وسافر ونحوها فمسمى هذا اللفظ لفظ ومسمى ذلك اللفظ الـذي هـو المسمى الوجوب والندب على الخلاف فمسمى الامر لفظ ومسمى مسماه معنى لا لفظ اه وقد استفيد من هذا الكلام ومن كلامه ايضا هنا ان عندنا مسالتيـن المسالة الاولى في لفظ امر اعني الالف والميم والراء هل هو حقيقة في القول او الفـعل الـخ والى هـذه المسالـة اشار الـمص هنـا بقـولـه امـا لفـظ الامـر الـخ الـثانية في مـدلـول لفـظ امـر الـذي هـو لفظ افعل هل هو موضوع للقدر المشترك او للوجوب والى هـاته المسالة اشار فيما سياتي بقوله واما اللفظ الذي هو مدلول الامر فهو موضوع الى اخـره وممـن صرح بالفرق بين المسالتين الامدي وابن الحاجب فاما الامدي فانه نقل في اوائل الكتاب عن القاضي ان المندوب مامور به واقتضى كلامـه ترجيحـه ونقل عنه التوقف في صيغة افعل او صححه فدل على المغايرة قطعـا واما ابن الحاجب فانه صحح في اوائل الكتاب ان المندوب مامور به ولم يحك الخلاف الا عن الكرخي والرازي ثم ذكر بعد ذلك في الاوامـر ان الجمهـور على ان

ولولا هذا الاضمـار لـكان الامر بالطهارة بعد الصلاة يقول السائل هذا المحذوز يزول بجعـل القيـام مجازا عبر به عن ارادة القيام مثال تعارض الاضمار والتخصيص قولـه تعالى فكلوا ممـا امسكن عليكـم والضمير في امسـكن عـام فيقـول المالكي الكلب طاهر لاندراجه فيها مع جوازا كل ما امسكه ولو كان نجسا لحرم حتى يغسل والاصل عدم ذلك يقول الشافعي يلزم جوازاكل كل ما امسك بعد القدرة عليه من غير ذكاة وليس كـذلك فيـلزم التخصيص بل ههنا اضمار تقديره كلوا من حلال ما امسكن عليـكم وكون موضع فمه حلالا محل النزاع مثال تعارض المجـاز والتخصيص قوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله يقول الشافعي الامر للوجوب فتجب العمرة يقول المالكي تخصيص النص بالحج والعمرة المشروع فيهما لان استعمال الاتمام في الابتداء مجـاز وفي هذه المـواطن مباحث ومثـل كثيرة نقلتها في كتاب شرح المحصول وجعلتها مسائل خلاف مستقلة ومعها مباحث شريفة هنا لك لا يحتمل هذا الشرح المختصر ذلك ؛ الباب الرابع في الاوامر وفيه ثمانيـة فصـول . الفصل الاول في مسماه ما هو اما لفظ الامر فالصحيح انـه اسم لمطلق الصيغة الدالة على الطلب في سائر اللغات لانه المتبادر للذهن

صيغة افعل حقيقة في الوجوب ولا يمكن ان يكون مراد الشيخ ابـن الحاجب بالكلام الاول الاطلاق المجازي فانه مما لا خلاف فيه كـما نقـله الامدي اه وعلى الفرق بين المسالتين درج صاحب المنهاج فقال في حد لفظ الامرهو القول الدال على الطلب وقد زاد في المحصول قيدا ءاخر في حده فقال ان الحق في حده ان يقال هو اللفظ الدال على الطلب المانع من النقيض لما سياتي ان الامر حقيقة في الوجوب وتبعه على هذا صاحب الحاصل وغيره وهو مبني على عدم الفرق بين المسالتين وهو غير صواب لان الذي سيـاتي انه حقيـقة في الوجوب انما هو صيغة افعل وهذا الحد للفظ الامر اه (قوله وعند بعض الفقهاء الخ) ونقل الاصفهاني شارح المحصول عن ابن برهان انه قول كافة العلمـاء ودليل هذا المذهب انه يطلق عليه كقوله تعلى وما امرنا الا واحدة اي فعلـنا لان الامر القولي مختلف صيغة ومدلولا وكقوله تعلى وما امر فرعـون برشيد اي فعله والاصل في الاطلاق الحقيقة وجوابه ان المراد بالامر هنا هـو الشان مجازا وهو اولى من الاشتراك ووجه المجاز ان الشان اعم من القول والفعـل فالتعبير عنه بالقول من باب اطلاق اسم الخاص وارادة العام اه وقال الامدي في الاحكام لو قيل انه موضوع للقدر المشترك بين القول والفعل لما منـع اه والارتضاء الامدي لهذا الاحتمال حكاه ابن السبكي من جملة الاقوال (قولـه وعند ابي الحسين الخ حاصله ان الامر عند ابي الحسين مشترك بين خمسة امور القول والفعل والشان والشيء والصفة ودليل هذا القول هو ان لفظ الامـر اذا تجرد عن القرائن كقول القائل امر فلان او هذا امر تردد بيـن هـذه الخمسة والتردد ءاية الاشتراك اي علامته وجوابه انا لا نسلم حصول التردد بل يتبـادر القول اه وما اقتضاه كلام المص من ان الامر موضوع للفعل بخصوصـه حتى يكون مشتركا غلط وقع ايضا في المنتخب والتحصيل والذي صـرح به ابـو الحسين في المعتمد وشرح العمده هو انه ليس موضوعا له وانمـا يدخـل في الشان فقال مجيبا على احتجاج الخصم ما نصه وجوابنا عن هذا ان اسم الامـر ليس يقع على الفعل من حيث هو فعل لاعلى سبيل الحقيقة ولا على سبيـل المجاز وانما يقع على جملة الشان حقيقة وممن نقل عنه هذا الذي نقله المصنف

منها هذا مذهب الجمهور وعند بعض الفقهاء مشترك بين القول والفعـل وعند ابي الحسين مشترك بينهما

الاصفهاني شارح المحصول ووقع في المحصول والحاصل على الصواب (قوله وقيل هل هو موضوع للكلام النفساني الخ) اعلم ان الامر والنهي يطلقان عند الاشاعرة على اللساني وعلى النفسي وهو الطلب وعبر عنه الامام بالترجيح واختلفوا هل هو حقيقة فيهما ام لا فنقل الامام في المحصول والمنتخب في اول اللغات عن المحققين ان الكلام بانواعه مشترك بينهما واقتصر عليه وصحح هنا في الكتابين المذكورين ايضا انه حقيقة في اللساني فقط ورايي الاشعري الظاهر كما قال في البرهان انه حقيقة في النفساني فقط وقال في جواب المسائل البصرية انه حقيقة في اللساني (قوله فهو موضوع عند مالك رحمه الله وعند اصحابه للوجوب الخ) نقل هذا القول في المحصول عن اكثر الفقهاء والمتكلمين قال وهو الحق وفي الاحكام للامدي والبرهان لامام الحرمين انه مذهب الشافعي ونقله المازري في شرح البرهان عن الامام مالك وابي حنيفة قال وصرح به من اصحابنا القاضي اسماعيل وابن بكير وبكر ابن العلا وابن القصار وابن خويز منداد وابو جعفر الابهري وفي شرح اللمع للشيخ ابي اسحاق الشيرازي انه الذي املاه الاشعري على اصحاب ابي اسحاق الاسفرايني ببغداد وهو الذي صححه صاحب المنهاج والشيخ ابن الحاجب لكن هل يدل على الوجوب بوضع اللغة ام بالشرع فيه مذهبان محكيان في شرح اللمع المذكور والاول هو كونه بالوضع نقله في البرهان عن الشافعي ثم اختار هو انه بالشرع وفي المستوعب قول ثالث انه بالعقل (قوله وعند ابي هاشم الندب الخ) نقله المازري في شرح البرهان عن ابي الحسين ابن المنتاب وابي الفرج من اصحابنا قال وبه قال علي من المعتزلة ونقله الغزالي في المستصفى والامدي في كتابيه قولا عن الشافعي (قوله وللقدر المشترك بينهما الخ) اي بين الوجوب والندب وهو طلب الفعل فيكون متواطيا وفي المستوعب للقيرواني والمستصفى للغزالي ان الشافعي نص ان الامر مترددبين الوجوب والندب وهذا محتمل لهذا المذهب ولكونه مشتركا بينهما (قوله اللفظ مشترك بينهما الخ) اي بين الوجوب والندب اي انه موضوع لكل واحد حقيقة وبهذا جزم الامام في المنتخب وكذا صاحب التحصيل كلاهما في اثناء

وبين الشان والشيء والصفة وقيل هو موضوع للكلام النفساني دون اللساني وقيل هو مشترك بينهما) يتحصل ان الامر والنهي وماسواهما مما يتعلق بالكلام هل ذلك موضوع اللساني اوالنفساني او مشترك بينهما ثلاثة مذاهب حجة الاول التبادر للفهم . وحجة الثاني بيت الاخطل وهو

ان الكلام لفي الفوءاد وانما جعل اللسان على الفوءاد دليلا

حجة الاشتراك الجمع بين الادلة والاشتراك هو المشهور واذا قلنا بانها حقيقة في اللساني فقط فيكون مدلولها لفظا وهو القدر المشترك بين جميع صيغ الاوامر وعلى هذا اختلفوا هل هي مشتركة بين القول المذكور وبين الفعل نحو قولنا كنا في امر عظيم اذا كنا في الصلاة وقال ابو الحسين هو موضوع مع القول المذكور للشيء ايضا نحو قولنا اتى بامر ما اي شيء وللشان نحو قوله تعالى وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر معناه ماشاننا في ايجادنا الا ترتب مقدورنا على قدرتنا وارادتنا من غير تاخر كلمح بالبصر والصفة كقول الشاعر : عزمت على اقامة ذي صباح . لامر ما يسود من يسود . اي لصفة ما تسود من يسود (واما اللفظ الذي هو مدلول الامر فهو موضوع عند مالك رحمه الله وعند اصحابه للوجوب وعند ابي هاشم للندب وللقدر المشترك بينهما عند قوم وعند آخرين لا يعلم حاله) في الامر سبعة مذاهب للوجوب . للندب . للقدر المشترك بينهما . اللفظ المشترك بينهما .

الاشتراك وهذا المذهب نقله الامدي في منتهى السول عن الشيعة ونقل في الاحكام عنهم انه مشترك بينهما وبين الارشاد (قولهلاحدهما لا يعلم حاله الخ) اي انه حقيقة في احدهما اي الوجوب والندب ولاكن لا يعرف هل هو حقيقة في الوجوب مجاز في الندب او بالعكس ونقله صاحب الحاصل وتبعه صاحب المنهاج عن الغزالي وليس كذلك اذ مختاره الوقف كما سنذكره (قولهالوقف الخ) اي انه متوقف في وضعه للوجوب فقط او للندب فقط او مشترك بينهما وهذا هو الذي اختاره حجة الاسلام الغزالي بعد ان نقله عن قوم ونقله في المحصول عنه وقال الغزالي في المنخول وظاهر الامر الوجوب وما عداه فالصيغة مستعادة فيه هذا لفظه وهو مخالف لكلامه في المستصفى اه ونقل ابن السبكي التوقف ايضا عن القاضي ابي بكر الباقلاني والامدي (قولهحجة الوجوب الخ) ذكر المص رحمه الله ثلاثة ادلة على الوجوب الاول قوله صلى الله عليه وسلم لولا ان اشق الحديث وقد ذكر الشيخ الغزالي في المستصفى هذا الحديث وغيره في الشبهة الثالثة للصائرين الى الوجوب وهي تمسكهم من جهة السنة باخبار احاد لو كانت صريحة صحيحة لم يثبت بها مثل هذا الاصل وليس شيء منها صريحا وعد جملة من ذلك منها الحديث الذي ذكر المص واجاب عنه ومن الاحاديث التي استشهد بها نقلا عن الصائرين الى الوجوب قوله صلى الله عليه وسلم لابي سعيد الخدري لما دعاه وهو في الصلاة فلم يجبه اما سمعت الله يقول استجيبوا لله وللرسول اذا دعاكم لما يحييكم فكان هذا التوبيخ على مخالفة امره والذم على ذلك بمجرد ورود الامر دليلا على انه للوجوب وقد تبع الامام في المحصول لحجة الاسلام في كون ابي سعيد هذا هو الخدري وتبع الامام صاحب الحاصل وتبع صاحب الحاصل صاحب المنهاج والصواب انه ابو سعيد ابن المعلى كذا وقع في صحيح البخاري في اول التفسير وفي سنن ابي داوود في الصلاة وفي جامع الاصول في كتاب الفضائل واسمه الحارث ابن اوس ابن المعلى الانصاري الخزرجي الزرني واسم الخدري سعد ابن مالك ابن سنان من بني خدره انصاري خزرجي ايضا اه (قوله وقوله تعلى لابليس الخ) قرر هذا الدليل الاسنوي في شرح المنهاج بما نصه الاول يعني من الادلة على

لاحدهما لا يعلم حاله للاباحة الوقف في ذلك كله ذكرها الامام فخر الدين في المحصول والمعالم بعضها ههنا وبعضها ههنا حجة الوجوب قوله عليه الصلاة والسلام لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند كل صلاة ولفظة لولا تفيد انتفاء الامر لوجود المشقة والندب في السواك ثابت فدل على ان الامر لا يصدق على الندب بل ما فيه مشقة وذلك ايضا انما يتحقق في الوجوب وقوله تعالى لابليس ما منعك الا تسجد اذ امرتك ذمه على ترك المامور به لما امر به وذلك يقتضي الوجوب لان الذم لا يكون الا في ترك واجب او فعل محرم وقوله

المسالة ان الله سبحانه وتعلى ذم ابليس على المخالفة لقوله اسجدوا فقال ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك لان هذا الاستفهام ليس على حقيقته فانه تعلى عالم بالمانع فتعين انه انما يكون للتوبيخ والذم واذاثبت الذم على ترك المامور ثبت ان الامر للوجوب اذ لو لم يكن لكان لابليس ان يقول انك ما الزمتني ففيم الذم وايضا لو لم يكن للوجوب لم يذم عليه لان غير الواجب لا يذم تاركه (قوله حجة الندب الخ) قرره الامام بما محصله ان الصيغة قد استعملت في الوجوب كقوله تعلى اقيموا الصلاة وفي الندب كقوله تعلى فكاتبوهم فان كانت موضوعة لكل منهما لزم الاشتراك او لاحدهما فقط فيلزم المجاز فوجب جعله حقيقة في القدر المشترك والدال على المعنى المشترك وهو الاعم غير دال على الاخص فيكون لفظ الامر غير دال على الوجوب ولا على الندب بل على الطلب وجواز الترك معلوم بالبراءة الاصلية فحصلنا على طلب الفعل مع جواز الترك ولا معني للندب الا ذلك وهذا الدليل يصح نصبه دليلا لمن قال بان صيغة افعل موضوعة للقدر المشترك لاكن مع طرح ما زاده الامام من قوله والدال على الاعم الخ وقد ذكره صاحب المنهاج دليلا على القول بان الامر موضوع للقدر المشترك حيث طرح زيادة الامام التي زادها في هذا الدليل والجواب عن هذا الدليل ان المجاز وان كان خلاف الاصل لاكنه يجب المصير اليه اجماعا اذا دل عليه دليل وههنا كذلك للادلة التي استدل بها على انه حقيقة في الوجوب فقط اه (قوله وحجة القاضي في التوقف الخ) قرر حجة الاسلام دليل التوقف واوضحه لكونه يختار في المسالة التوقف كما سبق نقله عنه وتقريره ان الطريق الى معرفة مدلول افعل اما ان يكون بالعقل وهو محال لانه لا مجال له في اللغات واما بالنقل المتواتر وهو محال ايضا والا لكان بديهيا واصلا لكل احد من هذه الطائفة فلا يبقى بينهم نزاع واما بالاحاد وهو باطل لان رواية الاحاد اذا افادته فانما تفيده الظن والشارع انما اجاز الظن في المسائل العملية وهي الفروع دون العلمية كقواعد اصول الدين وكذلك قواعد اصول الفقه كما نقله الابياري شارح البرهان عن العلماء قاطبة وذلك لفرط الاهتمام بالقواعد واذا

تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم على ترك الركوع اذ امروا به وهو دليل الوجوب حجة الندب ان الامر ورد تارة للوجوب كما في الصلوات الخمس وتارة للندب كصلاة الضحى ومن القسمين صور كثيرة في الشريعة والاشتراك والمجاز خلاف الاصل فوجب جعله حقيقة في القدر المشترك بينهما وهو رجحان الفعل وجواز الترك لانه الاصل من جهة براءة الذمة وهذا بعينه هو مدرك القدر المشترك بينهما الا انا نسكت عن جواز الترك ونقول هو مستفاد من الاصل لا من اللفظ وحجة انه لاحدهما لا بعينه وروده في القسمين والاصل عدم الاشتراك ولم يدل دليل على انه خص باحدهما فيجزم بالوضع ويتوقف في تعيين الموضوع له حجة الاباحة ان الاقسام كلها مشتركة في جواز الاقدام فوجب القول به حتى يكون اللفظ حقيقة في الجمع والاصل عدم اعتبار الخصوصيات ٠ وحجة القاضي في التوقف في جميع الاقسام تردد الصيغة بينهما فلو علم انه موضوع

انتفت طرق المعرفة تعين الوقف وقد اجاب الامام في المحصو وتبعه صاحب الحاصل عن حجة القاضي ومن تبعه بجوابين غير الجواب الذي ذكره المص احدهما انا لا نسلم الحصر لانا قد نعرفه بتركيب عقلي من مقدمات نقليه كقولنا تارك الامر عاص وكل عاص يستحق النار فانه يدل على ان الامر للوجوب وكقولنا ان الجمع المحلي بالالف واللام يدخله الاستثناء وان الاستثناء اخراج ما لولاه لوجب دخوله فانه يدل على ان الجمع المحلي للعموم كما تقدم في ءاخر الفصل الاول من باب اللغات (فان قلت) دعوى الامام ومن تبعه انه يعلم بتركيب عقلي من مقدمات نقلية لا يدفع حجة الخصم لان هذه المقدمات النقلية اما ان يكون نقلها بالتواتراو بالاحاد فيعود السوءال بعينه(وجوابه)باختيار التواتر ولا يلزم منه ان يعرف كل احد انه الوجوب وانما يلزم ذلك لو كان التركيب العقلي ضروريا وهو ممنوع ثانيهما سلمناه ومختارمعرفته بالاحاد ولكن لا نسلم ان هاته المسالة علمية حتى لا يكتفي فيها بالظن الذي يستفاد من خبر الاحاد لان المقصود من كون الامر للوجوب انما هو العمل به لا مجرد اعتقاده والعمليات مظنونه يكتفي فيها بالظن فكذلك ما كان وسيلة اليها هذا حاصل تقرير الجوابين الذين ذكرهما الامام عن حجة القاضي وقد اجاب بهما صاحب المنهاج عن حجة القاضي لكن قدم الجواب الثاني على الاول وخالف في ذلك طريق الجدليين وذلك لان الجواب الثاني فيه تسليم للحصر فلا يحسن منه منعه بعد ذلك نبه على هذا شارحه المحقق الاسنوي (قوله فلا مجال له في اللغات الخ) قال الجلال السبكي في مسالة من الالطاف حدوث الموضوعات اللغوية وتثبت هي اي اللغة بالنقل تواترا او احادا وباستنباط العقل من النقل لا مجرد العقل اه (قوله والجواب ان المعلوم من حال الصحابة الخ) حاصله التزام حصوله بالتواتر ولا يلزم منه رفع الخلاف لانه قد يصل الى بعضهم بكثرة المطالعة لاقضيتهم وتواريخهم وغيره لم يشتغل بذلك فيقع الخلاف قال الاسنوي وهذا الجواب ينفع في مواضع اه (قوله وهوعنده ايضا للفور الخ) اكثر من راينا في هذا المقام من محققي الاصوليين الا ويقدم الكلام على التكرار ثم يعقبه بالكلام على الفور لبناء الفور على التكرار كما سيتبين لك

لاحدهما بعينه فاما بالعقل ولا مجال له في اللغات او بالنقل وهو اما تواتر او آحاد والاول باطل والا لحصل العلم وارتفع الخلاف والثاني لا يفيد الا الظن وهو لا يكفي في القواعد الاصولية والجواب ان المعلوم من حال الصحابة رضوان الله عليهم المبادرة لحمله على الوجوب كقوله عليه الصلاة والسلام في المجوس سنوا بهم سنة اهل الكتاب لما رواه عبدالرحمان ابن عوف ولم يتوقفوا في حمله على الوجوب وكذلك قوله عليه الصلاة والسلام خذوا عني مناسككم وصلوا كما رايتموني اصلي وغير ذلك من اوامره عليه الصلاة والسلام وقال الله تعالى« وماآتاكم الرسول فخذوه » واما قول القاضي او علم بالتواتر لحصل العلم فمسلم وقوله وارتفع الخلاف ممنوع فان التواتر لا يلزم عمومه لجميع الناس فقد تتواتر قضية في الجامع يوم الجمعة بان الموءذن سقط من اعلى المنار ولا يعلم بقية اهل البلد ذلك فضلا عن البلاد النائية واذا لم يعلم امكن الخلاف ممن لم يبلغه ذلك التواتر (٠ وهو عنده ايضا للفور وعند الحنفية خلافا لاصحابنا المغاربة والشافعية وقيل بالوقف) قال القاضي عبد الوهاب في الملخص الذي ينصره اصحابنا انه للفور واخذ قول مالك انه للفور من امره بتعجيل الحج ومنعه من تفرقةالوضوء وعدة مسائل في مذهبه ووافق القاضي ابو بكر الشافعيةفي التراخي واختلف العلماء هل يصح في الوجوب فقط او يعمهما قال وهو الصحيح واتفقوا على ان الخلافلا يتصور اذا قلنا انهللتكرار والدوام بل يتعين الفور واختلف القائلون بالفور فقيل لا يتصور ذلك الا اذا

ولهذا قدم الموضح في هذا المقام الكلام على التكرار ثم اعقبه الكلام على الفور وخالف ترتيب شروحه مصنفنا في المتن فنسلك سبيلهم في هذا الشان واول ممن قدم الكلام على التكرار على الكلام على الفور المحقق المازري في شرح البرهان تبعا لكلام ابي المعالي ونص كلامه في هذا المقام موضحا لهذا الغرض باسبك لفظ واتم احكام اختلف النظار في حمل الامر المطلق على التكرار والاكثر من الفقهاء على حمل الامر المطلق على فعل مرة واحدة فاذا قال الامر لغيره تصدق فتصدق مرة واحدة فقد بريء من عهدة الامر واختلف اصحابنا في هذه المسالة فالذي نصره القاضي عبدالوهاب انه يحمل على مرة واحدة وقد اختلف من تكلم من اصحابنا في هاته المسالة فيما يقتضيه مذهب مالك فذهب بعضهم الى ان مقتضاه حمل الامر على مرة واحدة واستقراوا ذلك من لفظ وقع في اول كتاب الوضوء من المدونة لما سئل ابن القاسم عن التوقيف في الوضوء فاجاب بما اجاب واستدل على نفي التكرار بمجرد قوله فاغسلوا وجوهكم فلولا ان مذهبه حمل الامر المطلق على مرة واحدة لم يحسن الاستدلال بهذه الاية على ان الواجب في الوضوء غسلة واحدة مستوعبة للعضو واشار ابن خويز منداد الى ان مقتضى مذهبه التكرار تعلقا منه بقوله ان المتيمم يتيمم لكل صلاة ولكنه مع هذا تردد في الاستقراء عنه وقال قد قال في التمليك انه لايجب للمراة الامرة واحدة واختار لنفسه مما تردد فيه عن مالك حمل الامر على التكرار وهو اختيار ابن القصار وبه قال من المتكلمين المعتزلة ومن الاشعرية ابواسحاق الاسفرائني والمحكي عن الشافعي المذهب الاول وذكر ايضا عن ابي حنيفة وذهب القاضي في جماعة الواقفية الى الوقف فيما زاد على المرة الواحدة لان المرة الواحدة متفق على ثبوتها ويستحيل تحقق الامر دونها لاستحالة امر لا يتعلق بمامور به وانما هذه الاقوال الثلاثة فيما زاد على المرة الواحدة فمن قاطع بالنفي ومن قاطع بالتكرار على الدوام ومن متردد بين هذين وعمدة هوءلاء المترددين ما تقرر ان كل محتمل لا يصح الهجوم

تعلق الامر بفعل واحد وقيل يتصور ذلك اذا تعلق بجملة افعال ثم اختلف القائلون بانه يقتضي فعلا واحدا فتركه هل يجب عليه الاتيان ببدله بنفس الامر الاول او لا يجب الا بنص آخر فاكثرهم على الاول والقائلون بالتراخي اختلفوا هل يجوز تاخيره الى غير غاية على الاطلاق وقيل الى غير غاية بشرط السلامة . فان مات قبل الفعل اثم وقيل لا اثم عليه الا ان يغلب على ظنه فواته ولم يفعله وفصل آخرون فقالوا ان غلب على ظنه انه لا يموت فمات لم ياثم كرامي السهم يغلب على ظنه شيء فيصيب غيره او ضارب زوجته على النشوز او السلطان يعزر مع ظن السلامة وهو مختار القاضي ابي بكر والقائلون بالتاخير اختلفوا فمنهم من قال لا يجوز التاخير الا الى بدل وهو العزم على ادائه في المستقبل ليفارق المندوب وقيل العزم ليس ببدل بل هو شرط في جواز التاخير والقائلون بانه بدل اختلفوا فمنهم من قال بدل من نفس الفعل وقيل بدل من تقديمه واحتج من قال بان التراخي لا يتاتي الا في الواجب ان التراخي معناه انه لا ياثم بالتاخير وذلك متعذر في المندوب لتعذر الاثم في نفسه في المندوب وجوابه انه قد يندب على التراخي كما في صدقة التطوع وقد يكون على الفور كما في تحية المسجد حجة التراخي في الواجب ان الامر انما يدل على الطلب وهو اعم من الوجوب على التعجيل فوجب ان لا يدل على الفور الا بدليل منفصل فيكون مخيرا وهو التراخي .

حجة الفور قوله تعالى لابليس ما منعك ان لا تسجد اذا امرتك فلولا الفور لكان من حجة ابليس ان

يقول انك امرتني بالسجود ولم توجب على الفور فلا اعتب . وحجة القول بانه اذا فات لا يلزم مثاله في وقت آخر الا بدليل منفصل ان الاوامر تابعة للمصالح وكون الاوقات المستقبلة مساوية للوقت الحاضر امر مشكوك فيه فوجب ان لا يجب الا بامر جديد يدل على مساواة الزمن الثاني للاول في المصلحة فان الاصل عدمها فضلا عن مساواتها حجة القول بانه يلزمه في الزمن الثاني بالامر الاول ان الامر دل على اصل الفعل والزمن الفوري والدال على المركب دال على مفرداته بالتضمن وقد تعذر احد الجزئين وهو الزمن الفوري فوجب ان يبقى الامر متعلقا بالجزء الاخر وهو اصل الفعل فيفعله المامور في اي زمان شاء بعد ذلك (. وهو عنده للتكرار قاله ابن القصار من استقراء كلامه وخالفه اصحابه وقيل بالوقف لنا قوله تعالى لابليس مامنعك الا تسجد اذ امرتك رتب الذم على ترك المامور به في الحال وذلك دليل الوجوب والفور . واما التكرار فلصحة الاستثناء في كل زمان من الفعل) قال القاضي عبد الوهاب في الملخص مذهب اصحابنا انه للمرة الواحدة وقاله كثير من الحنفية والشافعية قلت وقال الشيخ ابو اسحق الشيرازي في كتاب اللمع ان القائلين بالتكرار قالوا بذلك في ازمنة الامكان دون اوقات الضرورات فيكون على هذا الاطلاق غيره محمولا على تقييده وقولي في اصل الكتاب عنده اريد مالكا ويدل على التكرار انه لو لم يكن للتكرار لامتنع ورود النسخ عليه بعد الفعل . ولانه ضد النهي وهو للتكرار فيكون للتكرار لان العرب تحمل الشيء على ضده كما تحمله على نظير كما نصبوا بلا قياسا على ان وهي ضدها وحجة المرة الواحدة انه للتكرار كما في الصلوات الخمس والمرة الواحدة كما في الصلاة على رسول الله صلى الله عليه وسلم والاصل عدم المجاز والاشتراك فوجب جعله حقيقة في القدر المشترك بينهما وهو اصل الفعل حجة الوقف تعارض الادلة (فان علق على شرط فهو عنده

وعند جمهور اصحابه والشافعية للتكرار خلافا للحنفية) القائلون بالتكرار عند عدم الشرط قائلون به مع الشرط بطريق الاولى لان الشروط اللغوية اسباب والحكم يتكرر بتكرر سببه فيجتمع امران للتكرار الوضع والسببية واما من قال بعدم التكرار عند عدم التعليق فاختلفوا عند التعليق فمنهم من طرد اصله وقال بعدم التكرار ومنهم من خالف اصله لاجل السببية الناشئة من التعليق قال القاضي عبد الوهاب القائلون بعدم التكرار في الامر المطلق قالوا به عند تكرار الشرط والصفة وهو قول كثير من اصحابنا واصحاب الشافعي وقال القليلون من اصحابنا واصحاب الشافعي وابي حنيفة لا يقتضيه قال وهو الصحيح واختلف

على احد محتمليه الا بدليل (قوله خلافا للحنفية الخ) فالحنفية قائلون بان الامر المطلق عن القرينة لا يقتضي التكرار اي تكرار المامور به وهو ان يفعله ثم يعود اليه ولا يحتمله ايضا ولهذا لا يحمل عليها الا بالقرينة وذلك فيما اذا علق بشرط او اختص بوصف لان الحمل بها في المحتمل وحيث لم يكن التكرار محتملا لا يحمل الامر عليه بها كذا في شرح العلامة البيري على اختصار المنار (قوله فاختلفوا عند التعليق فمنهم من طرد الخ) قال الاسنوي في شرح المنهاج الامر المعلق بشرط كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا او بصفة كقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما يقتضي تكرار المامور به عند تكرر شرطه او صفته ان قلنا الامر المطلق يقتضيه وان قلنا لا يقتضيه ولا يدافعه فهل يقتضيه هنا فيه ثلاثة مذاهب احدها يقتضيه من جهة اللفظ اي ان

في النهي اذا قلنا انه لا يقتضي التكرار فهل يتكرر عند تكرر الشرط والصفة وقال الصحيح تكرار النهي عند التعليق بخلاف الامر حجة القول بعدم التكرار عند وجود الشرط كقوله ان زالت الشمس فصل او الصفة كقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا ان هذا ليس فيه الا الربط بالشرط والصفة والربط اعم من كونه يوصف بالدوام والدال على الاعم غير دال على الاخص فوجب ان لا يدل التعليق على التكرار حجة التكرار ان الصفة والشرط يجريان مجرى العلة والحكم يتكرر بتكرر علته (. مسالة) قال القاضي عبد الوهاب فان كرر الامر كقوله اضرب زيدا اضرب زيدا او صل ركعتين صل ركعتين قال فالصحيح التكرار كان الامر للوجوب او الندب مالم يمنع مانع وقيل لا يتكرر وقال بعض الواقفية بالوقف قال . والخلاف في ذلك انما يتصور في الامر الثاني اذا كان من جنس الامر الاول اما غير الجنس فيتعين ان يكون مستانفا وهو متفق عليه نحو صل صم وكذلك لا يتصور الخلاف ايضا الا قبل صدور الفعل الاول فاذا قال له صم بعد ان صام يوما تعين الاستئناف. حجة التكرار ان الاصل ان اللفظ يحقق مقتضاه ويفيد معناه وقد يتكرر لتكرر المعنى . حجة عدم التكرار ان الاول محقق والثاني يحتمل ان يكون انشاء ويحتمل التاكيد فلا يحمل الانشاء الا بدليل لان الاصل براءة الذمة (مسالة) قال القاضي عبد الوهاب موانع التكرار امور احدها ان يمتنع التكرار إما عقلا كقتل المقتول وكسر المكسور وكذلك صم هذا اليوم او شرعا كتكرار العتق في عبد فانه لا يمكن ان يكون العتق كالطلاق فيتكرر ويكمل بالثلاث . وثانيها ان يكون الامر الاول مستغرقا للجنس فيتعين حمل الثاني على الاول وكذلك الخبر كقوله اجلدوا الزناة او خلقت الخلق فيتعين حمل الثاني على الاول . وثالثها ان يكون هنالك عهد او قرينة حال

هذا اللفظ قد وضع للتكرار والثاني انه لا يقتضيه من جهة اللفظ ولا من جهة القياس وهذا هو القائل بان ترتيب الحكم على الوصف لا يدل على العلية الثالث انه لا يقتضيه لفظا ويقتضيه من جهة ورود الامر بالقياس قال الامام في المحصول وهذا هو المختار فلذا جزم به صاحب المنهاج واختار الامدي وابن الحاجب انه لا يدل عليه قالا ومحل الخلاف فيما لم يثبت كونه علة كالاحصان فان ثبت كالزنا فانه يتكرر بتكرر علته اتفاقا وهذا مناف لكلام الامام حيث مثل بالسرقة والحرابة مع انه قد ثبت التعليل بها ثم نقل الاستدلال على انه لا يقتضي التكرار لفظا وقال انه من وجهين احدهما انه ثبوت الحكم مع الصفة او الشرط يحتمل التكرار وعدمه فان اللفظ انما يدل على تعليق شيء على شيء وهو اعم من تعليقه عليه في كل الصور او في صورة واحدة بدليل صحة تقسيمه اليهما والاعم لا يدل على الاخص فلزم من ذلك ان التعليق لا يدل على التكرار الثاني انه لو قال لامراته ان دخلت الدار فانت طالق فان الطلاق لا يتكرر بتكرر الدخول ولو كان يدل عليه من جهة اللفظ لكان يتكرر كما لو قال كلما هكذا قال صاحب المنهاج قال الاسنوي هذا الدليل من باب تعليق الانشاء على الشرط وكلامنا في تعليق الامر فينبغي ان يزيد صاحب المنهاج واذا ثبت في هذا ثبت في ذلك بالقياس او يمثل (قوله وان ورد الثاني فمثل الاول الخ) قال العضد في شرح المختصر واما اذا تعاقب امران بمتماثلين وكان احدهما معطوفا على الاخر ولم يكن هناك مانع من التكرر مثل تعريف يرجع الثاني للاول او غير ذلك مثل صل ركعتين فالعمل بهما ارجح لان ورود التاكيد بواو العطف لم يعهد او يقل فان رجح في المعطوف التاكيد بعادي من تعريف او غيره وقع التعارض بين العطف ومانع التكرار ويصار الى الترجيح فيقدم الارجح وان لم يوجد ارجح بان تساويا وجب الوقف اه وتفصيل المسالة على ما حرره تاج الدين السبكي في جمع الجوامع لكن فيما هو اعم من فرض المسالة التي ذكرها المص ان يقال الامران اما ان يتعاقبا او يتراخيا وعلى الثاني اما ان يكونا متماثلين او متخالفين بعطف او غيره وحكمها ح انهما غير ان يعمل بهما اتفاقا وعلى

تقتضي الصرف للاول (• مسالة) قال واذا عطف على الاول امر آخر ليس ضد الاول بل خلافه حمل على التكرار نحو اركعوا واسجدوا وان كان ضده فكذلك لان الشيء لا يوءكد بضده ويشترط في ذلك ان يكون في وقتين نحو اكرم زيدا اهنه وان اتحد الوقت حمل على التخيير ولا يحمل على النسخ لان من شرطه التراخي حتى يستقر الامر الاول ويقع التكليف والامتحان بد وتكون الواو حينئذ بمعنى او حتى يحصل التخيير وان ورد الثاني بمثل الاول فقيل يكون الثاني غير الاول لان العطف يقتضي التغاير واختاره القاضي ابو بكر وهو الذي نحي على قول اصحابنا • وقيل يكون الثاني هو عين الاول وكما ان العطف يقتضي التغاير فالاصل براءة الذمة ولا بد في هذا المذهب من التفصيل المتقدم من امكان التكرار واستحالته لنا اتفاق النحاة على ان الشيء لا يعطف على نفسه ولذلك منعوا العطف في التاكيد نحو رايت زيدا نفسه وعينه لان التاكيد عين الموءكد ولم يمنعوه في النعت لان النعت غير المنعوت نحو رايت زيدا الظريف والعاقل (فرع) مرتب اذا كان الاول مستغرقا للجنس والثاني يتناول بعضه كقوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلاة

الوسطى قيل يكون الثاني نقضا للاول قال القاضي عبدالوهاب والصحيح ان ذلك محمول على ما سبق للوهم عند السامع من التفخيم والتعظيم للاسم المذكور ثانيا اهتماما به فافرد بالذكر لان العرب اذا اهتمت بنوع من جنس اوفرد منه افردته بالذكر اهتماما به ومنعا له من ان يعتقد ان العموم مخصوص به وانه يجوز خروجه منه فمع التنصيص يمتنع ذلك. وان كان الثاني أعم من الاول نحو اقتلوا اهل الاوثان واقتلوا جميع المشركين ففيه الخلاف المتقدم قال والصحيح التفخيم ايضا والبداءة بما هو اهم وان كان غالب الكلام ان يوءخر فقد تقدم (فرع) قال الامام فخرالدين اذا تكرر الامر والاول منكر والثاني معرف نحو صل ركعتين صل الركعتين او صل الصلاة يصرف للاول لانها لام العهد فان عطف نحو صل ركعتين وصل الركعتين او صل الصلاة فعند ابي الحسين الاشبه الوقف لان العطف تعارضه لام العهد فيجب الوقف قال وعندي يحمل على التغاير لان لام الجنس كما تستعمل للعهد تستعمل لبيان حقيقة الجنس كقول السيد لعبده اشتر لنا الخبز واللحم فما تعينت معارضتها للعطف قال والاشبه اذا عطف العام على الخاص الوقف لانه ليس ترك ظاهر

الاول اما ان يكونا غير متماثلين بعطف او بدونه وحكمهما كالاول واما ان يكونا متماثلين ولا مانع من التكرار من عقل او عادة والثاني غير معطوف على الاول وفيهما ح ثلاثة اقوال قيل محمول بها نظرا للاصل الذي هو التاسيس وقيل الثاني تاكيد نظرا للظاهر وقيل بالوقف عن التاسيس والتاكيد نظرا لاحتمالها وهذا ما لم يترجح التاكيد بعادي نحو اسقني ماء اسقني ماء وصل ركعتين صل ركعتين فان العادة باندفاع الحاجة بمرة في الاول وبالتعريف في الثاني تقتضي التاكيد وان كان الثاني معطوفا على الاول والفرض ما ذكر فقيل التاسيس ارجح لظهور العطف فيه وقيل التاكيد ارجح لتماثل المتعلقين وهذا ما لم يعارض مرجح التاسيس بعادي والا فالوقف عن التاسيس والتاكيد لاحتمالهما والى ما فصلناه اشار تاج الدين بقوله الامران غير متعاقبين او بغير متماثلين غير ان والمتعاقبان بمتماثلين ولا مانع من التكرار والثاني غير معطوف قيل معمول بهما وقيل تاكيد وقيل بالوقف وفي المعطوف التاسيس ارجح وقيل التاكيد فان رجح التاكيد بعادي قدم والا فالوقف (قوله والصحيح ان ذلك الخ) هاته هي النكتة التي ذكرها علماء البلاغة لعطف الخاص على العام قال خطيبهم ويذكر الخاص بعد العام للتنبيه على فضله حتى كانه ليس من جنسه تنزيلا للتغاير في الوصف منزلة التغاير في الذات (قوله فرع قال الامام فخرالدين الخ) نقل المص عبارته بالمعنى ولفظه فان كان الثاني معطوفا على الاول ومعرفا كقول القائل لغيره صل ركعتين وصل الصلاة فعند ابي الحسين ان الاشبه هو الوقف فانه يمكن ان يقال يجب حمله على تلك الصلاة لاجل لام التعريف ويمكن ان يقال يجب حمله على صلاة اخرى لاجل العطف وليس احدهما اولى من الاخر فوجب التوقف وعندي ان هذا الاخير اولى لان لام الجنس قد تكون لتعريف الماهية كما قد تكون لتعريف المعهود السابق وبتقدير ان تكون للمعهود فيمكن ان يكون المعهود السابق هو الصلاة التي يتناولها الامر الاول ويمكن ان تكون صلاة اخرى تقدم ذكرها واذا كان كذلك بقي العطف سالما عن المعارض (قوله قال والاشبه اذا عطف العام على الخاص الوقف الخ) قال المص في شرح المحصول اثر هذا الكلام تنبيه

لا يلزم من كون احدهما عاما والاخر خاصا بناء العام على الخاص لان شرط تخصيص العام بالخاص كون الخاص منافيا للعام وهاهنا الحكم واحد متماثل فلا يصح التخصيص انما يبقى الكلام هل اريد الخاص بصيغة العموم ام لا المشهور عند الادباء في مثل هذا تناول العام للخاص وان العرب اذا اهتمت ببعض انواع العام افردته بالذكر لتبعد به عن التخصيص والاخراج من العموم فلا يبقى السامع بعد ذلك يتوهم اخراجه وان توهم اخراج غيره كقوله تعالى ان الله يامر بالعدل والاحسان وايتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي مع ان البغي اندرج في المنكر لكنه اعم لان له انواعا فافرد اهتماما به واندرج ايتاء ذي القربى في الاحسان لكنه افضله فافرد بالذكر ثم قال بعد كلام وليس من هذا الباب قوله تعالى فيهما فاكهة ونخل ورمان لعدم العموم الشامل في فاكهة لكونه نكره في الاثبات فما تعم فما اندرج الرمان فيها وكثير من الناس يتوهمونه منه اه وفي قوله وليس من هذا الباب قوله الخ فيه ان هاته نكرة في سياق الامتنان وهي تعم على ما تقرر وقال المحقق الاصفهاني اثر نقله لكلام الامام السابق ينبغي ان تعلم انه اذا كان احدهما عاما والاخر خاصا فلايبنى احدهما على الاخر لان شرط ذلك المنافاة وينبغي ان يتنبه ان قول الامام الاشبه الوقف في هذه الصورة فيه نظر وذلك لان دلالة الصيغة العامة على عمومه مع دلالة العطف على مدلوله يجري مجرى العام والخاص ودلالة الخاص اقوى من دلالة العام على ما سياتي بيانه في كتاب العموم فلا يبعد ان ترجح الواو العاطفة على الصيغة العامة فلك ان تمنع ماذكر الامام وتجعل ما ذكرناه سندا للمنع لا انك تنتصب مدعيا اه وقد قال الصفى الهندي في النهاية اما اذا كان احدهما عاما والاخر خاصا فاما ان يكون العام مقدما على الخاص او بالعكس وعلى التقديرين فاما ان يكون الثاني معطوفا على الاول اولا فهذه اربعة اقسام (احدها) ان يكون العام مقدما والخاص معطوفا عليه نحو صم كل يوم وصم يوم الجمعة واختلفوا فيه فذهب بعضهم الى ان يوم الجمعة غير داخل تحت قوله صم كل يوم ليصح العطف وح يفيد غير ما افاده الاول وذهب آخرون الى الوقف محتجين بانه ليس ترك مقتضى

العموم اولى من ترك ظاهر العطف (قوله ويدل على الاجزاء عند اصحابه خلافا لابي هاشم لانه لو بقيت الذمة مشغولة بالفعل لم يكن اتى بما امر به والمقدر خلافه وهذا خلف) الكلام في هذه المسالة شبيه بالكلام في مفهوم الشرط فاذا قال لامراته انت طالق ان دخلت الدار فلم تدخل يقول القاضي الشرط لا مفهوم له حتى يدل على عدم طلاقها عند عدم الدخول بل عدم طلاقها ماخوذ من الاستصحاب في العصمة السابقة والقائلون بالمفهوم يقولون عدم الطلاق من ذلك ومن مفهوم الشرط كذلك ههنا الانسان ولد بريئا من الحقوق كلها فورد الامر فاقتضى شغل الذمة بذلك الفعل فاذا اتى به كان الاجزاء وهو براءة ذمته بعد ذلك مستفادا من الاستصحاب للبراءة لا من الاتيان بالمامور به وغيره يقول بل بالامرين والاجزاء عبارة عن سقوط التكليف وقولي عند اصحابه اعني مالكا رحمه الله وما ذكرته من الدليل هو مستند الامام في المحصول وليس بشيء لانه قال ان الامر لو لم يدل على الاجزاء لبقي الامر اما متعلقا بذلك الفعل الواقع او بغيره والاول محال لئلا يلزم تحصيل الحاصل والثاني يقتضي انه انما اتى بما امر به والمقدر خلافه فلا يبقى الامر متعلقا بعد الاتيان بالمامور به هذا هو بسط ما ذكرته في الاصل وهو قول الامام في المحصول غير انه جعل عدم الدلالة على الاجزاء نفس الدلالة على العدم فانه انما بين ان الامر لم يبق متعلقا وعدم تعلقه عدم دلالته ومقصود هذه المسالة الدلالة على البراءة وهي الدلالة على العدم واين احدهما من الاخر فسورة الاخلاص فيها عدم الدلالة على وجوب الزكاة

العموم لاجل صحة العطف اولى من العكس فيجب التوقف الى ظهور المرجح ثم اجاب عنه بان الاول اولى لان تخصيص العام اهون من ترك مقتضي العطف لانه اكثر وكثرته تدل على قلة مفسدته (وثانيها) ان يكون العام مقدما والخاص مذكورا بعده بلا عطف فيهما لكون الثاني تاكيدا لبعض مدلول العام المتقدم اذ لا يعارض العام المتقدم في كونه يبقى على عمومه (وثالثها) ان يكون الخاص مقدما والعام معطوفا عليه والخلاف فيه كالاول (ورابعها) ان يكون الخاص مقدما والعام مذكورا بعده بلا حرف عطف فها هنا العام يحمل على عمومه ويفيد غير ما افاده الاول ومؤكد لمدلول الاول ضمنا اه

مبحث في ان الامر هل يدل على الاجزاء ام لا

(قوله ويدل على الاجزاء الخ) اختلفت كلمة اهل الاصول فيما يتفرع عليه الخلاف في هاته المسالة فمنهم من فرع الخلاف فيها على الخلاف في تفسير الاجزاء فمن قال في تفسير الاجزاء انه ما اسقط القضاء كالفقهاء قال هنا ان الاتيان بالمامور به على الوجه الذي امر به لا يستلزم الاجزاء لجواز ان لا يسقط المأتي به القضاء بان يحتاج الى الفعل ثانيا كما في صلاة من ظن الطهارة ثم تبين له حدثه ومن قال في تفسير الاجزاء انه الكفاية في سقوط التعبد كما هو الراجح في تفسيره وهو منسوب للمتكلمين قال هنا ان الاتيان بالمامور به على الوجه المشروع يستلزم الاجزاء وعلى تفريع الخلاف في هاته المسالة على الخلاف في تفسير الاجزاء درج تاج الدين السبكي في منع الموانع والجلال المحلي والمحقق حلولو في شرح المتن في هذا المحل وفي الضياء اللامع وهو الذي ايده صاحب الايات وقال انه الموافق لكلام فقهاء الشافعية وقال ولي الدين والخلاف في ان الاتيان بالمامور به يستلزم الاجزاء اولا يستلزمه انما هو على تفسير الاجزاء بسقوط القضاء اما على القول بان الاجزاء هو الكفاية في سقوط التعبد فانه حاصل عند الاتيان فالمامور به على الوجه المشروع بلا اختلاف كما صرح به جماعة اه وفيما قاله نظر بل الظاهر ان الخلاف هنا جار على الخلاف في حقيقة الاجزاء اه من الضياء اللامع وهذا الخلاف المتفرع عليه الخلاف في هاته المسالة مفرع على خلاف آخر كما

صرح بذلك الفهري وغيره وهو الخلاف في القضاء هل هو بامر جديد كما هو فول المتكلمين او بالامر الاول كما هو قول الفقهاء فمن قال بالاول قال في تفسير الاجزاء ما اسقط القضاء ومن قال بالثاني قال في تفسير الاجزاء ما وافق الامر ومنهم من فرع الخلاف في المسالة على احد القولين في تفسير الاجزاء وهو القول بانه ما اسقط القضاء واما على تفسير الاجزاء بما وافق الامر فلا خلاف حينئذ في ان الاتيان بالمامور به على الوجه الذي امر به يستلزم الاجزاء وعلى هذا درج الامدي قال في الاحكام من جملة كلام الفعل المامور به لا يخلو اما ان يكون قد اتى به المامور على نحو ما امر به من غير خلل ولا نقص في صفته وشرطه او اتى به على نوع من الخلل والقسم الثاني لا خلاف في كونه غير مجزي ولا مسقط للقضاء وانما النزاع في القسم الاول وليس النزاع فيه ايضا من جهة انه يمتنع ورود امر مجدد بعد خروج الوقت لفعل مثل ما امر به اولا وانما النزاع في ورود الامر بالفعل متصفا بصفة القضاء والحق نفيه لان القضاء عبارة عن استدراك ما فات من مصلحة الاداء او مصلحة صفته او شرطه واذا كان المامور به قد فعل على وجه الكمال والتمام من غير نقص ولا خلل فوجوب القضاء استدراكا لما قد حصل تحصيل للحاصل وهو محال ومن ينفي القضاء انما ينفيه بهذا التفسير وهذا مما يتعذر مع تحقيقه المنازعة فيه وان كان لا ينكر ورود الامر خارجا بمثل ما فعل اولا غير انه لا يسميه قضاء ومن سماه قضاء فحاصل النزاع معه آيل الى اللفظ دون المعنى وقال عضدالدين اعلم ان الاجزاء يفسر تفسيرين احدهما حصول الامتثال به والاخر سقوط القضاء به فان فسر بحصول الامتثال به فلا شك ان الاتيان بالمامور به على وجه يحققه وذلك متفق عليه فان معنى الامتثال وحقيقته ذلك وان فسر بسقوط القضاء فقد اختلف فيه والمختار انه يستلزمه وقال القاضي عبد الجبار لا يستلزمه قال في المنتهى ان اراد انه لا يمتنع ان يرد امر بعده بمثله فمسلم ويرجع النزاع في تسميته قضاء وان اراد انه لا يدل على سقوطه فساقط اه ولا يخفى ما في قوله فساقط من احتمال المعنيين اي فذلك القول ساقط او فالقضاء ساقط وفي شرح القطب على المختصر الاصولي لا خلاف في ان الاتيان

بالمامور على الوجه الذي امر به يحقق الاجزاء على معنى انه يدل على ان الاتي امتثل واما الاسقاط فالاكثر ان الاتيان يستلزم الاسقاط لا بمعنى انه يمتنع ورود امر مجدد بعد الوقت يفعل مثل ما امر به اولا فان جوازه متفق عليه بل بمعنى انه يمتنع وروده بالاتيان بالفعل بعد الفراغ منه على الوجه المامور به متصفا بصفة القضاء فكلام هوءلاء مصرح ببناء الخلاف على احد تفسيري الاجزاء وان ذلك النزاع لفظي راجع الى التسمية بانهم متفقون على امكان ورود طلب الاتيان بمثل الاول مرة اخرى ومختلفون في ان هذا الانيان الثاني على فرض وروده هل يسمى قضاء للاول فقيل لا وقيل نعم وعلى ما لهوءلاء درج الامام على ما يوءخذ من الدليل الذي نقله المص عنه للقول المختار وعليه ايضا نصب المص الدليل الذي سيذكره وان فرع المص الخلاف في المسالة على غير ما فرعوا عليه وذلك لانه ارجع الخلاف في المسالة الى ان الدال على براءة الذمة ما هو (فان قلت) ما السر في عدم تفريع المص الخلاف في المسالة على احد التفريعين السابقين (قلت) اما عدم تفريعه على الاول لانه يرى ان الخلاف في تفسير الاجزاء السابق لفظي كما تقدم له فلا يحسن ان يفرع عنه واما عدم تفريعه على الثاني فلظهور سقوط القول بعدم دلالة الامر على الاجزاء بالنظر الى ما فرع عنه من ان الاجزاء هو سقوط القضاء اهـ (قوله وهو قول جميع الفقهاء الخ) يوافق هذا ما نقله حجة الاسلام من ان القول بدلالة الامر على الاجزاء منسوب للفقهاء ونقل مقابله عن بعض المتكلمين ونص كلامه (مسالة) ذهب الفقهاء الى ان الامر يقتضي وقوع الاجزاء بالمامور به اذا امتثل وقال بعض المتكلمين لا يدل على الاجزاء لا بمعنى انه لا يدل على كونه طاعة وقربة وسبب ثواب وامتثال لكن بمعنى انه لا يمتنع مع الامتثال وجوب القضاء ولا يلزم حصول الاجزاء بالاداء بدليل ان من افسد حجه هو مامور بالاتمام ولا يجزيه بل يلزمه القضاء ومن ظن انه متطهر فهو مامور بالصلاة وممتثل اذا صلى ومطيع ومتقرب ويلزمه القضاء ولا يمكن انكار كونه مامورا ولا انكار كونه ممتثلا حتى يسقط العقاب ولا انكار كونه مامورا بالقضاء فهذه امور مقطوع بها والصواب عندنا ان نفصل ونقول

وليس فيها دلالة على عدم وجوب الزكاة فتامل ذلك واختلفت عبارة العلماء في هذه المسالة فبعضهم يقول الامر يدل على الاجزاء بمعنى انه يدل على وجوب فعل لو فعل اجزا وبرئت الذمة والامر يدل بوسط وبعضهم يقول الاتيان بالمامور به يقتضي الاجزاء وهذا بغير وسط فهو اولى قال القاضي عبدالوهاب والذي يقتضيه مذهب اصحابنا المالكية ان الامر يقتضي اجزاء المامور به وهو قول جميع الفقهاء قال وذهب اكثر من تكلم في الاصول الى انه لا يقتضي الاجزاء ومرادهم انه لا

اذا ثبت ان القضاء يجب بامر مجدد وانه مثل الواجب الاول والامر بالشيء لا يمنع ايجاب مثله بعد الامتثال وهذا لاشك فيه ولكن ذلك المثل انما يسمى قضاء اذا كان فيه تدارك الفائت من اصل العبادة او وصفها فان لم يكن فوات او خلل استحال تسميته قضاء فنقول الامر يدل على اجزاء المامور بـه اذا ادى بكمال وصفه وشرطه من غير خلل وان تطرق اليه خلل كما في الحج الفـاسد والصلاة على ظن الطهارة فلا يدل الامر على اجزائه بمعنى منع ايجاب القضاء فان قيل فالذي ظن انه متطهر مامور بالصلاة على تلك الحالة او مامور بالصلاة مع الطهارة فان كان ماموراً بالصلاة مع الطهارة فينبغي ان يكـون عاصيـاً وان كان ماموراً بالصلاة على حالته فقد امتثل من غير خلل فلم علق ايجـاب القضاء وكذلك المامور باتمام الحج الفاسد ءاثم كما مر قلنا هو مامور بالصلاة مع الخلل لضرورة نسيانه فقد اتى بصلاة مختلفة فاقدة شرطها لضرورة حالة فعلق الامر بتدارك الخلل اما إذا لم يكن خلل عن قصد ولا عن نسيان فلا تدارك فيه فلا يعقل ايجاب قضائه فهذا المعنى باجزائه وكذلك مفسد الحج مامور بحـج خال عن فساد وقد فوت على نفسه ذلك فيقضيه اه (قوله لنا انه يمتنـع مـن العاقل الخ) في فصول البدائع الاتيان بالمامور به على وجهه وكمـا امر بـه يوجب الاجزاء خلافاً لابي هاشم واتباعه كالقاضي عبد الجبار ولنا اولا ان بقي متعلقاً بعين الماتي عنه كون طلب تحصيل الحاصل او بغيره فلم يكن الماتي به كل المامور به هذا خلف وثانيا انه لو لم يتفص عن عهدته بذلك لوجب عليـه ثانيا وثالثا فلم يعلم امتثال مع انه لا يفيد التكرار وثالثا ان قول المولى لعبده افعل ولا يجزي عنك يعد تناقضا اه (قوله ثم يلزم في ذلك المثل الـخ) اي فيلزم ان لا يعلم امتثال (قوله وثالثها ان النهي لا يدل الخ) عبـر في فصـول البدائع عن احتجاجهم بالثالث بقوله لهم ان النهي لا يقتضي فساد المنهى عنـه حتى تجوز الصلاة في الدار المغصوبة والبيع وقت النداء فكذا الامر الجـواب لا نسلم الجامع وتعلق الطلب الجامع ليس موءثرا في الحكم لان بينهما فرقاً وهو ان الانتهاء عن الشيء يكون بترك شيء منه فيمكن ان يكون المطلـوب تـرك وصفه او مجاوره اما الامتثال فليس الا بالاتيان بجميعه (قوله والجواب عـن

يفيـده بمجرده انه لا يلزم المكلف فعل مثله على وجه القضاء لنـا انه يمتنع من العاقل الحكيم ان يقـول لعبده افعل كذا فاذا فعلته على الوجه المعتبر لا يجزىء عنك ويجب عليك الاتيان بمثله ثم يلزم ذلك في المثل ايضا وذلك مخالف لطريقة العقلاء بل المقصود حصـول المصلحة فاذا حصلت اكتفى العقلاء بها هذا هو شان اللغة واما جواز تكليف مالا يطاق وعدم اعتبار حصول المصالح حصلت ام لا فهذا انما يتجه بالنسبة الى ما يجوز على الله تعـالى لا بالنسبة الى اللغة وكلا منافي اللغة من حيث هي لغة هل هي من هذا القبيل ام لالا في جهة الربوبيةوما يجـوز عليهـا احتجـوا بوجـوه احدها ان الظان للطهارة في آخر الوقت يجب عليه الفعل ومع ذلك اذا تذكر عدم الطهارة وجب القضاء فلا تنافي بين وجوب الفعل وعدم دلالته على الاجزاء وعدم القضاء. وثانيها ان المضي في الحج الفاسد والصوم الفاسد واجب ومع ذلك يجب القضاء فحصل الوجوب بدون الاجزاء وثالثها ان النهي لا يدل على الفساد فالامر لا يدل على الاجزاء عمـلا بكونهما من مصدر واحد فوجب ان يتحد مدلولهما فيهما والجواب عن الاول ان كلا منهما منافي الفعل المستجمع

الاول الخ) واجيب عن احتجاجهم الاول ايضا بما حاصله انه على تقدير استمرار الظن لاقضاء وعلى تقدير عدمه ليس من المبحث لانه لم يات بالمامور على الوجه الذي امر به الشارع (قوله وعن الثاني الخ) في الفصول اجيب بان الاجزاء فيهما للامر الوارد بتمامهما لا باصلهما اذ هو لفساده وجب قضاؤه

مبحث في تضمن الامر بالشيء النهي عن ضده

(قوله وعن النهي عن اضداده الخ) قبل الخوض في حل خفايا مصنفنا الشهاب نقدم لهذا المبحث مقدمات ينكشف بها عن المعنى المتنازع فيه النقاب (المقدمة الاولى) قال ابو الحسين في المعتمد الخلاف في ذلك اما في الاسم بان يسمى الامر نهيا عن الحقيقة وهو باطل بالضرورة لان اهل اللغة فرقوا بين الامر والنهي في الاسم ولم يستعملوا اسم الامر في النهي واما في المعنى وهو من وجهين احدهما ان يقال ان صيغة لا تفعل موجودة في الامر وهذا لا يقوله احد لان المسمى يدفعه وثانيهما ان ايجاب الشيء تحريم لضده وهذا هو محل النزاع اه والى هذا اشار عضد الدين بقوله قد اختلف في الامر بالشيء هل هو نهي عن ضده وليس الكلام في هذين المفهومين لتغايرهما لاختلاف الاضافة قطعا ولا في اللفظ انما النزاع في ان الشيء المعين اذا امر به فهل ذلك الامر نهي عن الشيء المعين المضاد له اولا فاذا قال تحرك فهل في المعنى بمثابة ان يقول لا تسكن والى هذا يشير كلام الجلال السبكي حيث قيد محل الخلاف بالامر النفسي وقال بعد اما اللفظي فليس عين المنهي قطعا ولا يتظمنه على الاصح قال الجلال وقد يتضمنه على معنى انه اذا قيل اسكن فكانه قيل لا تتحرك ايضا لانه لا يتحقق السكون الا بالكف عن التحرك اه قال الزركشي في تشنيف المسامع وانما قيد هذا الخلاف بالنفسي للتنبيه على انه ليس الخلاف في صيغة الامر وصيغة النهي اذ لا نزاع في انهما صيغتان مختلفتان وانما النزاع عند القائل بالنفسي فان الامر هو الطلب القائم بالنفس راجع الى ان طلب فعل الشيء هل هو طلب ترك اضداده وتقييد الخلاف بهذا وان لم يصرح به الجمهور واطلقوا الخلاف فهو متعين لما ذكرنا اه وعلى تفسير الخلاف في المسالة بالامر النفسي حمل الموضح كلام

للشرائط في نفس الامر لا في ظن المكلف فقط وعن الثاني ان تلك الافعال مجزئة عن الامر الوارد بالتمادي وعن الثالث انا لا نسلم ان النهي لا يدل شرعا على الفساد بل يدل عليه (وعن النهي عن اضداد المامور به عند اكثر اصحابه

المص (فان قلت) فرض الخلاف في المسالة في الامر النفسي حمل الموضح كلام في المسالة عن بعض المعتزلة الذين لا يثبتون الكلام النفسي (قلت) قال المحقق الفنري زعم بعض الايمة ان هذا الخلاف لا يجري على قواعد المعتزلة فانهم انكروا كلام النفس وردوا الامر والنهي الى الصيغ ومعلوم ان لا تفعل ليس هو عين افعل ولا لازمه وقد نقل عنهم الخلاف في المسالة قال والحق صحة جريانه فانهم شركوا مع العبارة ارادة فلا مانع ان يقولوا ان صيغة افعل امر بشرط ارادة الفعل وارادة الفعل مستلزمة لكراهة الضد اه واشار المحلي الى جواب هذا بما فصله صاحب الايات بان الكلام في الطلب الذي هو مفاد الامر اللفظي وذلك الطلب يثبته الفريقان اعني اهل السنة والمعتزلة الا انهما مختلفان في ذلك الطلب فاهل السنة يقولون انه الكلام النفسي والمعتزلة يقولون انه الارادة لا الكلام النفسي لانهم لا يقولون بثبوته فمن قيد محل الخلاف بالنفسي فعلى تغليب قول اهل السنة على المعتزلة (المقدمة الثانية) ليس النهي عن الضد هو ترك ذلك الشيء كما ذهب اليه صاحب المنهاج ولا الضد المطلق الصادق على جميع اضداده الجزئية بل الامر هل هو نهي عن اضداده الجزئية المعينة حتى يكون الامر بالصلاة نهيا عن الاكل والشرب والتكلم بكلام البشر مما هو مناقض الشرائط والاركان المعتبرة في الصلاة ام لا كما حقق ذلك المحقق الابهري في الحواشي العضدية وتبعه صاحب البدائع ولهذا قيد الجلال السبكي الضد المنهي عنه بالوجودي تعريضا بصاحب المنهاج قال الجلال المحلي واحترز بالوجودي عن العدمي اي ترك المامور به فالامر نهي عنه او يتضمنه قطعا (المقدمة الثالثة) قيد محل الخلاف في المسالة بالامر بشيء معين احترازا من الواجب المخير في موارده ومن الموسع فان الامر فيهما ليس بنهي عن الضد كما صرح به القاضي في التقريب فتحصل من مجموع هاته المقدمات الثلاث ان محل الخلاف الامر النفسي بشيء معين هل هو نهي عن ضده الوجودي اذا تقرر مورد الخلاف فقال الشيخ ابو الحسن الاشعري والقاضي ابوبكر في احد قوليه انه عين النهي عن ضده وان الطلب واحد لاكنه مثلا بالنسبة الى السكون امره والى التحرك نهي قال الابياري في شرح البرهان هذا القول هو قول جماهير

المتكلمين وفحول النظار وذهب القاضي في قول ءاخر له الى انــه ليس عينــه ولا كن يتضمنه فالامر بالسكون اي طلبه متضمن للنهي عن التحــرك اي طلب الكف عنه قال الابياري والمعروف عن القاضي الاول وبهذا القول قال الامام الرازي وقال به ايضا عبد الجبار وابو الحسين من المعتزلة وذكرو لي الديــن عن الامدي انه قال ان جوزنا تكليف ما لا يطــاق فليس عينه ولا يستلزمــه وان منعناه استلزمه ولهذا قال اكثر اصحابنا كما قال المص في المنتهى وقــال امام الحرمين ليس بعين النهي ولا يتضمنه وبه قال تلميذه حجة الاســلام الغزالي واختاره الابياري وقال ان جهة الامر غير جهة الترك والالتفات الى تعدد الجهات يوجب التغاير في متعلق الامر والنهي وان اتحد الفعــل وهو مــذهب المعتزلة وذهب ءاخرون الى ان امر الوجوب يتضمن النهي عن ضده وامر الندب ليس منهيا عن ضده ولا يتضمنه فان اضداده مباحة غير منهي عنها وفيه نظر فان المكروه منهي عنه نهي تنزيه وتبقى اقوال الاخر في المسالة تنتهي الى ثلاثــة عشر فولا قال في فصول البدائع في اصول الشرائع ومبني الخلاف ان ايجــاب الشيء ايجاب لمقدماته العقلية والعرفية كالشرعية اولا فمن قال ايجاب ومــن قضيته ان لا يشترط الملاحظة جعل عينه ان اعتبر نفس التكلف والحكم فانه واحد ولازمه ان اعتبر تفاصيل لوازمه على الكيفيات الثلاث للزوم في الاقوال الثلاثة ثم من جعل الكف عن فعل مستلزما لفعل ضد له واقله السكــون طرد الحكم في النهي باحد الاعتبارين ومن فر من الالزام الفظيع وهو الزام وجوب كل من الزنا واللواطة لكونه ضد الاخر او من مذهب الكعبي في ابطال المباح وجعله واجبا لكونه ضد منهي عنه اقتصر عليه اه ولزيادة هذا المقام ايضاحا ننقل كلام المازري في شرح البرهان من هذا المحل حيث قال (فصل) في تضمن الامر بالشيء النهي عن ضده هذه مسالة استمر اختلاف الناس فيها فذهب الايمة من الاشعرية الى ان الامر بالشيء نهي عن ضده وكان الامر له متعلقان مثلان فان اقتضاء الفعل والايقاع والنهي عن الترك والاجتناب وترك الفعــل لفعــل ءاخر وهذا الفعل الذي هو ترك ضد للمتروك وهذا المشهور من مذهب القاضي ابن الطيب وصار في آخر امره الى ان الامر ليس عين النهي عن الضد ولكنه

يتضمنه والى هذه الطريقة يميل اكثر الفقهاء وان كانوا يخالفون القاضي في مسلك التضمن وذكر ابن خويز منداد عن مالك انه يقول بدليل الخطاب وان قوله بدليل الخطاب يقتضي ان يقول في الامر بمثل المقالة التي حكيناها عن الفقهاء واما المعتزلة فان المشهور من نقل ايمتنا عنهم ان الامر ليس بنهي عن الضد لا من جهة القول ولا من جهة المعنى وهذه الطريقة التي اختارها ابو المعالي ولاكنه مع هذا خالف الاشياخ في نقله عن المعتزلة فنقل عنهم انهم يرون تضمن الامر النهي عن الضد على حسب مسالك الفقهاء ولاكنهم عنده لما كانوا ينفون القول النفسي ويرون انه لا امر الا الامر النطقي اعتقدوا ان العرب وضعت قولها قم ليدل على معنيين تصريحا وتلويحا فالتصريح بحكم النص وهو اقتضاء القيام والتلويح بحكم الاشعار وهو النهي عن السكون وجرى هذا كمجرى قوله تعلى ولا تقل لهما اف فان صريحه يقتضي النهي عن التافيف واما ضرب الوالدين وشبهه فلا تقتضيه صيغة القول اف ولاكن يقتضيه بمفهومه ومعناه وان كان هذا عندهم اجل مما نحن فيه لان هذا يسميه اهل الاصول مفهوم الخطاب وهوعندهم كالنص واما مثبتوا الكلام النفسي فانهم لايتصورون فيه تواضعا ولا اصطلاحا لاكنه معنى ثابت في النفس محسوس كالعلوم والقدر وقد علم ان العلم له تعلق بمعلوم كما ان القدرة لها تعلق بمقدور وكذلك الامر في النفس له تعلق بمامور به وكما يكون العلم له متعلقان متلازمان لا يصح ان يعلم احد المعلومين دون الاخر فكذلك الامر النفسي يمكن ان يكون له متعلقان متلازمان احدهما اقتضى الايقاع والثاني النهي عن الكف ممن قال ان في النفس كلاما واثبت فيه امرا واعتقد مع هذا ان نفس الامر بالشيء هو بعينه النهي عن ضده اجرى هذا مجرى العلم المتعلق بمتعلقين متلازمين كيمين وشمال وفوق وتحت فانه كما يستحيل عنده ان يعلم الفوق ويجهل التحت فكذلك يستحيل عنده ان يتعلق الامر النفسي باقتضاء فعل ولا يتعلق بالنهي عن تركه واما من قال ان في النفس كلاما واعتقد ان الامر بالشيء ليس هو نفس النهي عن ضده ولكنه يقتضي ذلك اقتضاء التضمن كما ذهب اليه القاضي في آخر عمره فهاهنا في تصور مذهبه

من المعنى لامن اللفظ خلافا لجمهور المعتزلة وكثير من اهل السنة) اريد بالضمير في قولي اصحابه مالكا رضي الله عنه وقولي من المعنى اريد به ان الامر يدل بالالتزام لا بالمطابقة قال القاضي عبدالوهاب في الملخص قال المتكلمون ومن وافقهم في اثبات الصفات ونفى خلق القرآن ان الامر بالشيء نهي عن ضده اذا كان ذا ضد واحد وعن جميع اضداده اذا كان له اضداد وقاله الاشعري وغيره وقيل يشترط في ذلك ان يكون وجوبا لا ندبا حكاه القاضي

اشكال ولكن ابو المعالي جزم بالقول بان هؤلاء يعتقدون ان الامر النفسي يقارنه نهي نفسي فهو نفسي ايضا فيكون وجود هذا القول النفسي الذي هو اقتضاء القيام ويعبر عنه بقولك قم يتضمن وجود قول آخر في النفس يعبر عنه بقولك لا تقعد ويكون هذا القول الذي يعبر عنه بقولك قم يتضمن وجود قول آخر في النفس يعبر عنه بقولك لا تقعد ويكون هذا القول الذي يعبر عنه بقولك قم يتضمن هذا القول الثاني ويقارنه حتى لا يوجد ابدا مفردا ويجري ذلك مجرى الحياة والعلم فان العلم اذا وجد اقتضى وجوده وجود الحياة فيكون من اثبت القول النفسي اتفقوا على اثبات متعلقين واختلفوا في المتعلق فمنهم من وحده وهو القائل ان الامر بالشيء نفس النهي عن ضده ومنهم من ثناه وجعل كل متعلق من هذين متعلقا يتعلق به ولم يخالفه احد من مثبتي الكلام النفسي في هذه المسالك سوى ابي المعالي فانه نفي التعدد في المتعلق والمتعلق به فصارت هاته الطريقة على ثلاثة انحاء منهم من يوحد المتعلق والمتعلق به وهو ابو المعالي ومنهم من يثنيهما جميعا وهو القاضي في احد قوليه ومنهم من يثني المتعلق به ويوحد المتعلق وهم جماهير ائمتنا وهذا كله واضح تصور المذاهب فيه في الامر على جهة الايجاب واما الامر على جهة الندب والاستحباب فان القاضي ابا الطيب اجراه مجرى الامر على جهة الوجوب فيكون الامر على جهة الندب والاستحباب نهيا عن الضد على جهة التنزيه ايضا فهذا ايضاح المذاهب في هذا الفصل وتصويرها على احسن بيان واما طريق الذاهبين اليها فنحن نكشف الغطاء عنها حتى يهون على الناظر ماوقع الاختلاف فيها فاعلم ان المطلوب من اصول الفقه الانتفاع بها في الاحكام الشرعية والمسائل الفقهية وما لامنفعة فيه في الفقه فلا معنى لعده من اصوله واذا تقرر هذا قلنا النظر في هاته المسالة من وجهين احدهما تعيين حكم الضد والثاني تعيين طريق الحكم فاما نفس الحكم فانه يستعمل فيه طريق التقسيم وتقديم المقدمات فنقول قد علمتم ان الاحكام الشرعية خمسة لا سادس لها فهذه مقدمة لا شك فيها ومقدمة ثانية وهي ان المحل لا يصلح ان يخلو من الشيء وضده ومقدمة ثالثة وهي ان نفس خلوه من الشيء وتعريه عنه هو نفس حلول

الاخر فيه وقبوله له وليس بين هذين واسطة ولا معنى معقول ومقدمة رابعة وهي ان الثواب والعقاب انما يتعلق بما يجترم عند قوم او يكتسب عند آخرين واما الانتفاء المحض فلا يكتسب ولا يتعلق به ثواب ولا عقاب فاذا عرضت المسالة على هاته المقدمات علمت حكمها على التعيين وذلك انه اذا قيل للانسان تحرك وقد علم انه اذا لم يتحرك فلابد ان يسكن لاستحالة خلو المكان عن الصفة وضدها وعلم ان ليس تحت قولنا انه لم يتحرك اكثر من وجود السكون به لم يمكن ان يعذب على انتفاء الحركة لان الانتفاء المحض لايتعلق به في الشرع ثواب ولا عقاب فاذا اوجب الله عليه التحرك وقد تقررت هاته المقدمات فان السكون اما ان يقال انه واجب وهذا لا يصح لان فيه تكليف المحال وهو الجمع بين الحركة والسكون واما ان يقال انه مندوب اليه وهذا لا يصح لهذا المعنى ايضا لان فيه الامر بالحركة والسكون معا ولا يصح ان يكون مكروها ولا مباحا لان المكروه والمباح لا اثم فيهما واذا كان السكون لا اثم فيه اذا فعله وقد علم ان ترك الحركة هو نفس السكون والواجب ما في تركه العقاب اقتضى ذلك خروج الحركة عن حكم الوجوب وقد فرضنا انها واجبة فقد استحالت هذه الاحكام الاربعة فلم يبق الا الحكم الخامس وهو التحريم وهذا هو المطلوب في الفقه وهو معرفة ما يحل ويحرم الى غير ذلك من الاحكام فاذا ثبت تحريم الضد فالمحرم منهي عنه بلا خلاف فقد ثبت النهي عن الضد المامور به وهذا هو المطلوب المقصود في الفقه وانما ينبغي النظر في الجهة الثانية وهي طريقة هذا التحريم والنهي هل هي نفس الامر بالفعل او متضمن الامر او ليست واحدا من هذين فنعود الى تحقيق القول في هاته الجهة الثانية فنقول تقرر عند العقلاء اختلاف مواقع الافعال في القصود وكذا تختلف عندهم احكام الاوامر والنواهي في القصود فمن خرج من داره قاصدا الى غرض هو غاية فعله فهو بخلاف من عرض له في طريقه غرض قضاه وكذلك من امر عبده بفعل او نهاه عن فعل تصريحا فهو بخلاف ما تتضمنه اوامره ونواهيه من الاتباع التي هي غير مقصودة الاترى ان الانسان مامور بالحج ولايتم الحج الا بقطع مسافة اليه فقطع تلك المسافة مامور به واجب باجماع الامة لانه لا

يتوصل الى الواجب المقصود الابه لكنه مع اتفاق الكل عليه مخالف لوجوب الحج في نفسه لان الحج هو المقصود وقطع المسافة اليه ليس بمقصود في التكليف وانما هو بمقتضى الجبلة والخلقة التي لا يمكن معها الحج الا بقطع مسافات ولو تصور حج بدون قطع مسافة لسقط هذا الواجب الذي هو قطع المسافة فاذا تقرر هذا قلنا ان من قال ان هذا التحريم والنهي عن الضد ليس بمنهى عنه ولا يقتضي الامر بالفعل المنهي عنه وانكر ذلك اصلا فانه قد اخطا لما قدمناه مما انتجته تلك المقدمات واما من قال انه منهي عنه ويجري ذلك مجرى القصد الى النهي فليس بمصيب لما قدمناه ايضا من ان القصد امتثال الفعل المامور به ولكنه لما لم يمكن امتثاله الا مع مجانبة هذه وما لا يمكن فعل الواجب الابه فهو واجب صار من هذه الجهة واجبا بسبب حكم الجبلة والخلقة لا بحكم القصد الى النهي عنه فالى هذا المضيق تنصرف هاته المذاهب المتقدمة وعلى هذا التحقيق يجب ان نعرض فما وافقه منها فهو الحق ولكن مع هذا استدرك ابو المعالي على الجماعة استدراكا ظن انهم اغفلوه واشار الى طريقة لا تتصور الا في اوامر المحدثين واوامر للمحدثين لا كبير جدوى في تشاغل الفقيه بها واما امر الله سبحانه فقد اشتهر من مذاهب الاشعرية واهل السنة ان كلام الله سبحانه قديم ازلي صفة الخ (قوله وجوابه ان القصد الخ) قال صاحب الايات ما المانع من ان يجاب عنه بان طلب الشيء انما يكون مفرعا عن ملاحظته وتستحيل مع الذهول عنه اذا كان مطلوبا له بالقصد بخلاف ما اذا كان مطلوبا له بالتبعية لتوقف المطلوب بالقصد عليه كما هنا فان فعل الشيء يتوقف على ترك ضده وطلب الفعل يتوقف على ملاحظة الفعل لانه قصدي بخلاف ترك ضده المتوقف هو عليه لا يتوقف طلبه على ملاحظته بل يكفي فيه ملاحظة المطلوب بالقصد ثم رايت في نهاية الصفى الهندي ما يوءيد ذلك فانه ذكر جوابا ثم عقبه بقوله سلمنا لكن لما جاز ان يكون الامر بالشيء امرا بما يتوقف عليه وجوده مع كونه مغفولا عنه فلم لايجوزان يكون الامر بالشيء نهيا عن ضده وان كان مغفولا عنه سلمنا لم لايجوزان يقال انه نهي عنه بشرط الشعور اه (قوله واعلم ان هذه المباحث الخ) اصله للغزالي حيث قال لا يمكن فرض المسالة في حق الله

ابو بكر وقال ويشترط فيه ايضا ان يكون مضيقا لان الموسع لا ينهى عن ضده لقبول الوقت لهما وقال القاضي هو نهي عن ضده كان وجوبا او ندبا قلت . ان كان وجوبا فظاهر وان كان ندبا يكون النهي عن الضد على سبيل الكراهة وفي الاول على سبيل التحريم ومن محاسن العبارة في هذه المسالة ان يقال ان الامر بالشيء نهي عن جميع اضداده والنهي عن الشيء امر باحد اضداده فاذا قال له اجلس في البيت فقد نهاه عن الجلوس في السوق والحمام والمسجد والطريق وجميع المواضع فاذا قال لا تجلس في البيت فقد امره بالجلوس في احد المواضع ولم يامره بالجلوس في كلها . لنا ان الامر بالشيء يدل على الوجوب ومن لوازم الوجوب ترك جميع الاضداد والدال على الشيء دل على لوازمه فالامر دال بالالتزام على ترك جميع الاضداد . احتجوا بان الامر بالشيء قد يكون غافلا عن ضده والغافل عن الشيء لا ينهى عنه وجوابه ان القصد انما يشترط في الدلالة باللفظ التي هي استعمال اللفظ اما دلالة اللفظ فلا وهذا من قبيل دلالة اللفظ لا من قبيل الدلالة باللفظ وقد تقدم الفرق بينهما وان دلالة الالتزام من هذه دون تلك . واعلم ان هذه المباحث تتعلق

تعالى فان كلامه واحد هو امر و نهي ووعد ووعيد فلا تتطرق الغيرية اليه وقال الفهري عليه ما قاله لا يصح فانه وان اتحد الكلام في نفسه الا ان الامروالنهي يختلفان بجهات التعلق واذا حصل الاختلاف لزم التعدد بالوجوه فامكن ان يقال هل يلازم طلب هذه الوجوه طلب الوجه الاخر ام لا اه (قوله بالكلام اللساني الخ) اي بمدلول الكلام اللساني وهو الكلام النفسي الحادث فاطلق الدال واراد مدلوله الذي هو الكلام النفساني الحادث لان مدلول اللساني وهو الكلام النفسي لا يكون الا حادثا وانما حملنا كلام المصنف على هذا لان هذا الكلام اصله لحجة الاسلام الغزالي في المستصفى وهو يفرض الخلاف الواقع في المسالة في الكلام النفسي الحادث ونصه مسئلة اختلفوافي ان الامر بالشيء هل هو نهي عن ضده وللمسالة طرفان احدهما يتعلق بالصيغة ولا يستقيم ذلك عند من لايرى للامر صيغة ومن راى ذلك فلا شك ان قوله قم غير قوله لا تقعد فانهما صورتان مختلفتان فيجب عليهم الرد الى المعنى وهو ان قوله قم له مفهومان احدهما طلب القيام والاخر ترك القعود فهو دال على معنيين والمعنيان المفهومان منه متحدان او احدها غير الاخر فيجب الرد الى المعنى والطرف الثاني البحث عن المعنى القائم بالنفس وهو ان طلب القيام هل هو بعينه طلب ترك القعود ام لا وهذا لا يمكن فرضه في حق الله تعالى فان كلامه واحد هو امر ونهي ووعد ووعيد فلا تتطرق الغيرة اليه فليفرض في المخلوق وهو ان طلبه للحركة هل هو بعينه كراهة للسكون وطلب لتركه اه (قوله ولا يشترط فيه علو الخ) حاصل الاقوال المذكورة في هذا المقام اربعة القول (الاول) انه لا يشترط في الامر علو ولا استعلاء والى هذا ذهب المتكلمون والفرق بين العلو والاستعلاء ان العلو هياة في المتكلم من شرفه وعلو مرتبته بالنسبة الى المامور والاستعلاء هياة في الكلام من الترفع والغظلة ورفع الصوت وهذا هو الذي اختاره المص هنا وابن السبكي في جمع الجوامع (الثاني) يشتريطان وعزاه المص في شرح المحصول للقشيري وللقاضي عبدالوهاب (الثالث) يشترط العلو دون الاستعلاء فان كان من المساوي فهو التماس او من الادنى فهو سوءال نقله القاضي عبدالوهاب في الملخص عن اهل اللغة وجمهور

بالكلام اللساني اما الكلام القديم النفساني فنفس الامر هو نفس ما هو نهي لان كلام الله تعالى واحد ولا يقال بالالتزام بل هو هو ولا دلالة للنفساني توصف بالتزام ولا مطابقة بل الفرق بينهما من حيث التعلق فقط والحقيقة واحدة (ولا يشترط فيه علو الامر خلافا للمعتزلة واختار الباجي من المالكية والامام فخرالدين وابو الحسين من المعتزلة الاستعلاء ولم يشترط غيرهم الاستعلاء ولا العلو والاستعلاء هيئة في الامر من الترفع واظهار القهر والعلو يرجع الى هيئة الامر من شرفه وعلو منزلته بالنسبة الى المامور) قال القاضي عبدالوهاب في الملخص. الذي عليه اهل اللغة وجمهور اهل العلم اشتراط العلو واختاره هو ايضا اعني القاضي عبدالوهاب وقال الامام فخرالدين ان الذي عليه المتكلمون انه لا يشترط لا علو ولا استعلاء لانه صيغة موضوعة لمعنى فيصح مع هذه الصفات واضدادها كالخبر والاستفهام والترجي والتمني فانها تصدق مع العلو والدنو والاستعلاء والتواضع ولا يختلف الحال بحسب اختلاف حال المتكلمين بها. حجة العلو انه لا يحسن في العادة امرت الله اذا دعوته ولا امرت الملك ولا امير المدينة مع ان قولنا اهدنا واغفرلنا ياربنا هي صيغة الامر وكذلك مخاطبات الملوك والامراء ولا تعذر تسمية ذلك امرا في العرف وجب ان يقال. انه لغة كذلك لان الاصل عدم النقل والتغيير فوجب ان يكون العلو شرطا وتكون هذه الصيغة مع الدنو مسالة وفي حق الله تعالى

اهل العلم واختاره وبه قال ابو اسحاق الشيرازي وابن الصباغ والسمعاني وبعض المعتزلة (الرابع) اشتراط الاستعلاء دون العلو وبه قال ابو الحسين من المعتزلة وصححه الامدي في الاحكام ومنتهي السول ودرج عليه الشيخ ابن الحاجب وقال الامام في المحصول انه الصحيح وصححه ايضا في المنتخب وجزم به في المعالم واستدل الشيخ ابن الحاجب على هذا القول بما حاصله ان العقلاء يذمون الادنى بسبب انه امر الاعلى فلو اشترط العلو لما كان هذا امرا ولو كان فيه الاستعلاء لما استحق الذم قال المحقق الاسنوي بعد نقل هذا المذهب وهذا الاستعلاء غير متحقق في امر الله فماذا يقولون فيه ومما يزيد هذا المذهب ضعفا قوله تعالى حكاية عن فرعون ماذا تامرون فقدا استعمل الامر في طلب ليس فيه استعلاء لان فرعون لا يرى الاستعلاء في الطلب المتعلق به من غيره لادعائه الالوهية لنفسه فلو كان الاستعلاء معتبرا في مفهوم الامر لما قال فرعون ماذا تامرون وما اجيب به عن هذا من ان المراد ماذا تشيرون من المؤامرة بمعنى المشاورة او بانه احتقر نفسه بعد رؤيته معجزة موسى لا يخفى ضعفه لكن قد يقال ان هذا انما يدل على ان الامر في تلك اللغة لا يشترط فيه استعلاء ولا علو ايضا كما هو واضح اما في لغة العرب فلا (قوله وقال فرعون الخ) قد سمعت سابقا ما فيه (قوله امرتك امرا جازما فعصيتني الخ) تمامه وكان من التوفيق قتل ابن هاشم قال الجلال وابن هاشم هو رجل من بني هاشم خرج من العراق على معاوية فامسكه فاشار عليه عمرو بقتله فخالفه واطلقه لحلمه فخرج عليه مرة اخرى فانشد عمرو البيت فلم يرد بابن هاشم علي ابن ابي طالب رضي الله عنه (قوله واما كوننا لا نسمى الخ) هذا جواب عن دليل من قال ان الامر يدل على العلو مستدلا على ذلك بانه لا يحسن في العرف امرت الله فوجب ان يقال انه في اللغة كذلك لان الاصل عدم التغيير وحاصل الجواب ان ترك اطلاق الامر على طلبنا من الله لاجل الادب وهذا لا يلزم منه ان يكون لغة لا يطلق لفظ امر على طلبنا من الله كما انا لا نسمي الله علامة ولا سخيا وان المسميات بالعلامة والسخي موجودة ولكن حصل المنع لاجل الايهام (قوله ولا يشترط فيه ارادة المامور به الخ) الخلاف بين اهل السنة

خاصة تسمى دعاء ومع التساوي تسمى التماسا. حجة الاستعلاء ان من صدر منه الامر برفق لا يقال له آمر ومع الاستعلاء يقال له آمر ولذلك يصفون من فعل ذلك بالحمق ويقولون للعبد اتامر سيدك اذا استعلى في لفظه واذا لم يستعل لا يقولون له ذلك فدل على ان الاستعلاء شرط ويرد على الفريقين ان الله تعالى يقال لهذه الصيغة في كتابه امر اجماعا مع ان الله تعالى خاطب عباده احسن الخطاب والينه فقال اتقوا الله الذي تساءلون به وفي موضع آخر الذي خلقكم من نفس واحدة الى غير ذلك من التذكير بجميل نعمه وجزيل احسانه ومعلوم ان هذا ضد الاستعلاء وقالت بلقيس لقومها فماذا تامرون وهي اعلى منهم . وقال دريد بن الصمة

امرتهم امري بمنعرج اللوى
فلم يستبينوا الرشد الا ضحى الغد

وكان في المامور من هو اعظم منه في قومه وقال عمرو بن العاص لمعاوية رضي الله عنهما

امرتك امرا جازما فعصيتني
فاصبحت مسلوب الامارة نادما

ومعاوية اعلى منه فدل على عدم اشتراط العلو واما كوننا لا نسمي طلبنا من الله تعالى امرا فللادب وكذلك الملوك وغيرهم ولا يلزم من ترك اطلاق اللفظ للادب ان لا يكون لغة كذلك كما اننا لا نسمي الله تعالى علامة ولا سخيا وان كانت المسميات بذلك موجودة ولكن حصل المنع لاجل ايهام تاء التانيث في العلامة وان العطاء بالسخية التي لا تكون الا في جسم فكذلك ههنا « ولا يشترط فيه ارادة المامور به ولا ارادة الطلب خلافا لابي علي وابي هاشم من المعتزلة لنا انها

والمعتزلة في هذا المبحث في مقامين المقام (الاول) في ان الامر هو الارادة او غيرها بعد الاتفاق بيننا وبينهم على ان الامر اللساني دال على الطلب وقع بيننا خلاف في ان ذلك الطلب هل هو عين الارادة وانه لا معنى لكونه طالباً الا كونه مريدا او غيرها فقال اهل السنة لا وقالت المعتزلة نعم قال الامام فخر الدين في الاربعين الارادة توافق الامر عند المعتزلة فكل مامور به مراد وكل منهي عنه مكروه وعندنا الارادة توافق العلم ماعلم وقوعه مراد وما علم عدمه مراد عدمه واستدل الاصحاب على مغايرتها بادلة منها ن الله تعالى امر بما علم امتناعه كايمان من علم تعالى موته على الكفر والممتنع غير مراد بالاتفاق منا ومنهم قال العضد في ابطال كون الامر هو الارادة انه لوكان الامر هو الارادة لوقعت المامورات كلها لان الارادة تخصص الفعل بحال حدوثه واذا لم يوجد الفعل لم يحدث فلا يتصور تخصيصه بحال حدوثه ويرد هذين الدليلين ما اشار اليه الاسنوي في شرح المنهاج من ان المعتزلة التزموا بان الله يريد الشيء ولا يقع ويقع ما يريده فبالتزامهم ان الممتنع مراد بطل الدليل الاولوبالتزامهم وقوع ما لا يريده بطل الدليل الثاني لانه لا يلزم من الارادة الوقوع فيجوز تخلف مرادالله عندهم وبهذا صرح صاحب البدائع بعد نقله الدليل الثاني ولا يلزمهم ذلك الالزام لان الارادة عندهم ميل يتبع اعتقاد النفع او دفع الضر فيجوز تخلف مراده تعلى عندهم بسوء اختيار العبد لا الصفة المخصصة بالوقوع والى ما ذكر يشير كلام سعد الدين في الحواشي العضدية على الدليل الثاني الذي نقله عضد الدين ومبنى هذا على ان الارادة من الله تعلى ومن العبد معنى واحد وان ارادة الله فعل العبد يستلزم وقوعه وهذا لا يطابق اصول المعتزلة وتمامه في الكلام وممن صرح بالخدش في الدليلين السابقين المحقق الاصفهاني في شرح المحصول ومنها وهو الدليل المعتمد في المقام ما صرح به في المستصفى حجة الاسلام ناقلا له عن الاصحاب قالوا قد يامر السيد عبده بما لا يريده كالمعاتب من السلطان على ضرب عبيده اذا مهد عنده عذره لمخالفتهم او امره فقال لاحدهم بين يدي الملك اسرج الدابة وهو يريد ان لا يسرج اذ في اسراجه خطر الهلاك للسيد فتعلم انه لا يريده وهو امر اذ لولاه

لما كان العبدمخالفا ولما تمهد عذره عند السلطان وكيف لا يكون ءامراوفدفهم العبد والسلطان والحاضرون منه الامر فدل على انه قد يامر بما لا يريده هـذا منتهى كلامهم وتحته غور لو كشفناه لم يحتمل في الاصول التفصي عن عهدة ما يلزم عليه ولتزلزلت به قواعد لا يمكن تداركها الا بتفهيمها وتقسيمها على وجه يخالف ما سبق الى اوهام اكثر المتكلمين والقول فيه يطول ويخرج عن خصوص مقصود الاصول ونقل هذا الدليل العضد في شرح المختصر وقال بعده وقد أجبت عنه بان مثله يجيء في الطلب لان العاقل لا يطلب ما يستلزم هلاكه وهو لازم وقد لا يدفع بالمنع اذا علم ان طلبه لا يفضي الى وقوعه قال السعد في حواشيه فان خيل مجيء مثله في الارادة وحاصله كما ان ارادة الملزوم ارادة اللازم فكذلك طلبه وكما ان المطلوب يحتمل عدم الوقوع فكذلك المراد قلنا نعم لاكن يجوز من العاقل طلب هلاكه اذا علم انه لا يقع ولا يجوزارادته اصلا فعلى هذا يجوز ان يجعل المنع اشارة الى منع استحالة كون العاقل طالبا لهلاكه اه ومنها ما اعتمده المحقق الفهري حيث قال الدليل على ان الامر غير الارادة تباينهما بالخواص والاحوال العارضة والشيء الواحد لا يفارق نفسه على الاطلاق فمثال افتراقهما بالخواص وذلك ان الامر قد يامر بما يعجز عنه كالعاجز عن القيام يامر غيره بخلاف المريد ومثال افتراقها بالعارض وجود احدهما دون الاخر فان الله امر الكفار والعصاة ولم يرد ايمانهم وطاعتهم فانه لو أراده لوقع وكذا سائر المامورات اذ معنى الارادة تخصيصه بحال حدوثه فان لم يوجد لم يختص اه وكلامه الاخير غير تام كما سبق اذ هو مبني على غير مذهب المعتزلة في الارادة (المقام الثاني) هل يشترط في دلالة الصيغة على الطلب ارادة المامور به فلا يوجد الامر الذي هو الطلب الا ومعه الارادة وبهذا قال ابو علي وابو هاشم او لا يشترط ذلك وهو التحقيق ووقع خلاف في نقل مذهبهما فاما الامام في المحصول في المسالة الرابعة فينقل عنهما انهما مع قولهما ان الطلب هو الارادة كما قال بذلك من عداهما من المعتزلة قال بانه يشترط في ذلك الطلب الذي هو الارادة ارادة ووافقه على ذلك المص في شرحه والى هذا يشير كلام صاحب البدائع وكلام الجلال السبكي

في جمع الجوامع حيث ادخلهما في عموم قوله والامر غير الارادة خلافا للمعتزلة واما ناصر الدين البيضاوي في منهاجه فينقل عنهما اشتراط الارادة في الطلب مع اعترافهما بان الطلب غير الارادة ووافقه على ذلك شارحه الاسنوي وتحقيق هذا المقام على ما قال في المستصفى حجة الاسلام الغزالي نقلا عن محققي المعتزلة ان الامر يصير امرا عندهم بثلاث ارادات ارادة المامور به وارادة احداث الصيغة وارادة الدلالة بالصيغة على الامر دون الاباحة والتهديد وقال بعضهم تكفي ارادة واحدة وهي ارادة المامور به وجده وقال العضد في شرح المختصر قال قوم صيغة افعل للامر بارادات ثلاث ارادة وجود اللفظ وارادة دلالتها على الامر وارادة الامتثال واحترز بالاول عن القائل اذاصدرت منه صيغة افعل من غير ارادة وجود اللفظ وبالثانية عن التهديد والتخيير والاكرام والاهانة ونحوها وبالثالث عن الصيغة تصدر عن المبلغ والحاكي فانه لا يريد الامتثال اه وظاهر هذا الكلام السابق ان الخلاف بيننا وبين المعتزلة في اشتراط الارادة في كل من المقامات الثلاثة وهذا يخالف كلام بعض المحققين فقد قال ابن برهان لنا ثلاث ارادات ارادة ايجاد الصيغة وهي شرط اتفاقا وارادة صرف اللفظ عن جهة الامر الى جهة الامر شرطها المتكلمون دون الفقهاء وارادة الامتثال وهي محل النزاع بيننا وبين ابي علي وابنه ابي هاشم وبهذا التفصيل ايضا صرح الجلال السبكي في شرح المنهاج ايضا وهو مخالف لما نقله في شرح جمع الجوامع من ان الخلاف بيننا وبين ابي هاشم في ارادة الطلب حيث اعتبر ابو علي وابنه ارادة الدلالة باللفظ على الطلب وهو الذي نقله المص هنا وقد افسد حجة الاسلام اشتراطهم الارادة في الطلب بأوجه منها انه يلزمهم ان يكون القائل لنفسه افعل مع ارادة الفعل من نفسه امرا لنفسه وهو محال بالاتفاق فان الامر هو المقتضى وامره لنفسه لا يكون مقتضيا للفعل بل المقتضي دواعيه واغراضه قال لنفسه افعل او سكت وقد وجدنا هنا ارادة الصيغة وارادة المامور به وليس بأمر اه وقد اجرى الاصحاب الادلة على المقام الاول في هذا المقام (قوله فقالوا صيغة الامر تستعمل في خمسة عشر محلا منها الوجوب الخ) حاصل هذا الدليل على اشتراطهم ارادة الطلب ان

معنى خفي يتوقف العلم به على اللفظ فلو توقف اللفظ عليها لزم الدور) الخلاف بين اهل السنة والمعتزلة في الارادة في ثلاثة مواطن احدها انه هل يشترط ارادة استعمال اللفظ في الوجوب ام لا فقالوا صيغة الامر تستعمل في خمسة عشر محلا منها الوجوب والندب والتهديد والتخيير والتعجيز وغير ذلك فلا يتعين الوجوب الا بالارادة واجابوا بانها موضوعة للوجوب فتنصرف للوجوب بمجرد الوضع كسائر الالفاظ والمحتاج للنية انما هو المجاز وثانيها ارادة المامور به فعندهم لا يامر الله تعالى الا بما يريد وعندنا ليس بين الامر والارادة ملازمة بل يامر بما يريده في حق الطائع وبما لا يريد في حق العاصي وبسط هذا في كتب اصول الدين ونقول الان ان الله تعالى علم ان الكافر لا يؤمن وعلم ان خلاف معلومه تعالى محال وعلم ان الارادة لا تتعلق بالمحال فمن المحال ارادته تعالى الايمان للكافر مع انه مامور به اجماعا فقد وجد الامر بدون الارادة وثالثها ان هذه الارادة التي هي ارادة المامور به هل تفيد الصيغة امرية فتصير امرا ومع غير هذه الارادة الصيغة تكون تهديدا او غيره فقيل نعم هذه الصيغة التي هي الامرية ان قامت بحرف واحد كان ذلك الحرف وحده امر او ان قامت باكثر من حرف

الصيغة كما ترد للطلب تستعمل في غيره فلا يتعين للوجوب الا بالارادة والجواب عن هذا ما قصله الاسنوي بان الصيغة لو كانت مشتركة لاحتيج الى مميز لكنها حقيقة في الوجوب مجاز في غيره فاذا وردت فيجب الحمل على المعنى الحقيقي عند عدم القرينة الصارفة الى غيره لان دلالة الالفاظ على المعاني تابعة للوضع فحيث ثبت الوضع ثبتت الدلالة كسائر الالفاظ وهذا القدر وهو كونها حقيقة في الوجوب مجاز في غيره كاف في التمييز اه

الكلام على الفصل الثاني من الباب الرابع في الاوامر

(قوله اذا ورد بعد الحظر اقتضى الوجوب الخ) هذا تفريع على مذهب الجمهور من ان الامر العاري عن القرائن والمعارض يحمل على الوجوب فاذا تقدم على الامر حظر اي تحريم فاختلف فيما يقتضيه ح على اقوال اربعة (القول الاول) انه للاباحة حقيقة لتبادرها في الذهن في ذلك لغلبة استعمالها فيها والتبادر علامة الحقيقة وهو الذي ذهب اليه الشافعي كما نقله القيرواني في كتاب المستوعب وابن التلمساني في شرح المعالم والاصفهاني في شرح المحصول ونقله ابن برهان في الوجيز عن اكثر الفقهاء والمتكلمين ورجحه ابن الحاجب وهو مذهب المتاخرين من المالكية وهو الذي يميل اليه الامدي في الاحكام وهو الذي رجحه السبكي في جمع الجوامع (القول الثاني) انه باق على ما كان عليه من الوجوب وغلبة استعماله في الاباحة لا يدل على كونه حقيقة فيها وعلى هذا القول درج الامام الرازي واتباعه كناصر الدين البيضاوي واليه ذهب الشيرازي والسمعاني ونقله الشيخ ابو حامد الاسفرائيني عن اكثر اصحابهم وقال هو قول كافة الفقهاء واكثر المتكلمين وهو المعزر وللقدماء من اصحاب مالك واختاره الباجي منا ويرجحه القاعدة المشهورة عند الشافعية وهي ما كان ممتنعا اذا جاز وجب الا ان تخصص القاعدة عند اصحاب القول الاول بغير الجواز المستفاد من صيغة افعل وقال القاضي ابوبكر الباقلاني لو كنت اقول ان الصيغة تقتضي الوجوب لقلت بان تقدم الحظر ليس بقرينة صارفة عن ذلك ولكنه اقل مرتبة في الوجوب مما اذا لم يتقدمه حظر (القول الثالث) الوقف واليه يميل امام الحرمين (القول الرابع)

قام الشيء الواحد بمحلين وهومحال (الفصل الثاني) اذا ورد بعد الحظر اقتضى الوجوب عند الباجي ومتقدمي اصحاب مالك واصحاب الشافعي والامام فخرالدين خلافا لبعض اصحابنا واصحاب الشافعي في قولهم بالاباحة كقوله تعالى « واذا حللتم فاصطادوا بعد قوله تعالى لا تقتلوا الصيد وانتم حرم لان الاصل استعمال الصيغة في مسماها) قال القاضي عبدالوهاب في الملخص الحظر قسمان تارة يرد معلقا بغاية او شرط او علة فاذا ورد الامر بعد زوال ما علق الحظر عليه افاد الاباحة عند جمهور اهل العلم كقوله عليه الصلاة والسلام كنت نهيتكم عن لحوم الاضاحي فوق

انه لرفع الحظر ويبقي الامر على ما كان عليه قبل ورود الحظر ونقل الشهاب المص عن القاضي عبد الوهاب ان الحظر قسمان الاول ما كان معلقا بغاية او شرط او علة فاذا ورد الامر بعد زوال ما علق عليه الحظر افادالا باحة عند جمهور اهل العلم والثاني ان يكون غير معلق فمذهب مالك واصحابه ان الامر بعد للاباحة وعن اهل الاصول انه للوجوب وقيل يحمل على ما كان يحمل عليه ابتداء وهذا الكلام من المص الذي نقله عن القاضي فيه تحرير لمورد الخلاف وان الخلاف المذكور في الامر الوارد بعد الحظر انما هو في صورة ما اذا تقدمه حظر غير معلق بغاية او شرط واما الحظر المعلق فليس من مورد الخلاف بل هو للاباحة قطعا وهذا التفصيل اختص به القاضي وغيره يفرض الخلاف في مطلق الحظر واجرى الامام الرازي الامر بعد الاستيذان كالامر بعد الحظر وحكى الامام تاج الدين السبكي الخلاف السابق فيهما معا ومثال ذلك ان يقال لمن قال افعل كذا افعله وتصوير ورود الامر بعد الاستيذان بمجرد صدور افعل بعد الاستيذان وان لم يتوسط بينهما اذن هو الظاهر وهو الذي صور به كلام الامام الاسنوي في شرح المنهاج وتبعه الجلال المحلي وقول الاصفهاني في شرح المحصول ما نصه وقول المص يعني الامام بعدالاستيذان اي والاذن اي استاذن فاذن له ثم امره بالماذون فيه اه ففيه نظر واستدل في المنهاج على ان الامر بعد الحظر للوجوب بان الامر يفيد الوجوب اذ التفريع عليه وورده بعد الحرمة ليس معارضا حتى يرفع ما ثبت له لان الوجوب والاباحة منافيان للتحريم ومع ذلك لا يمتنع الانتقال من التحريم الى الاباحة فكذلك الوجوب واحتج القائل بالاباحة بورودها للاباحة كقوله تعالى فاذا حللتم فاصطادوا فاذا قضيت الصلاة فانتشروا فاذا تطهرن فاتوهن فالان باشروهن وفي الحديث كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها وكنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي فوق ثلاث فكلوا وادخروا ومنها قوله صلى الله عليه وسلم للمغيرة ابن شعبة انظر اليها فانه احرى ان يوءدم بينكما اي تجعل بينكما الموادة وقد ورد بعد الحظر وهو تحريم النظر الى الاجنبيات عند خوف الفتنة واجاب صاحب المنهاج عن ذلك بان هذه الادلة معارضة بقوله

تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين اذ قتالهم المودي الى قتلهم فرض كفاية بعد ان كان حراما وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم فاذا ادبرت الحيظة فاغسلي عنك الدم وصل فاذا تعارضا تساقطا وبقي الدليل الاول سالما من المنع بقيد الوجوب واعلم ان ظاهر تقييد المص كغيره فرض المسالة بالامر الوارد بعد الحظر عدم جريان هذا الخلاف في وروده بعد نهي التنزيه بل يتفق على انه للوجوب على اصله وبهذا صرح صاحب الايات (قوله على عدم لزوم الكتابة الخ) اي من قوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا (قوله الكتابة الخ) وقد حكى الجلال في شرح المنهاج عن الشافعية فيها قولين الاستحباب وعن صاحب التقريب القول بوجوبها بطلب العبد (قوله بقوله انما ذلك الخ) اي بقول الامام مالك فقوله ذلك دل على حمله الامر في الايةعلى الاباحة (قوله وحكى الامام فخرالدين الخ) هذا عكس مسالة المتن وحاصل الاقوال في المسالة خمسة (القول الاول) للجمهور انه للتحريم وحكى القاضي والاستاذ على هذا الاتفاق وفرقوا بينه وبين الامر بعد الحظر حيث اعتبروا القرينة هناك وهي تقدم الحظر ولم يعتبروها هنا باوجه ثلاثة(الاول) ان الامر المقصود منه بالذات تحصيل المصالح المتعلقة بالمامور والنهي المقصود منه بالذات دفع المفاسد المتعلقة بالمنهي عنه وعناية صاحب الشرح والعقلاء بدرء المفاسد اعظم من عنايته بتحصيل المصالح (الثاني) انا اذا حملنا النهي على التحريم اوجبنا الترك وهو على وفق الاصل لان الاصل عدم الفعل واذا حملنا الامر على الوجوب قلنا بالفعل وهو خلاف الاصل (الثالث) ان السبب بالقول بالاباحة في المسالة الاولى وروده في الكتاب والسنة وذلك غير موجود في النهي بعد الوجوب (القول الثاني) انه للاباحة كالقول في المسالة المتقدمة (القول الثالث) انه للكراهة وبه قال بعض الحنابلة (القول الرابع) انه لرفع الوجوب ويبقى الامر على ما كان قبل ذلك (القول الخامس) الوقف لامام الحرمين قال في البرهان بعد ذكر الاقوال في المسالة اما انا فاسحب ذيل الوقف كما قدمته في صيغة الامر بعد الحظر واعلم ان الاسنوي في شرح المنهاج بعد ما حكى الاقوال في هاته المسالة ذكر ان الاقوال مبنيةعلى القول

ثلاث من اجل الدافة فكلوا منها وادخروا وكالاية المتقدمة وكذلك فاذا قضيت الصلاة فانتشروا في الارض بعد قوله تعالى وذروا البيع وتارة يرد غير معلل بعلة عارضةلا معلق بشرط فمذهب مالك واصحابه انه للاباحة ولذلك احتج على عدم لزوم الكتابة بقوله انما ذلك توسعة من الله على عباده وقال اكثر اهل الاصول انه لا يقتضي الوجوب وانه يحمل على ما كان يحمل عليه ابتداء من وجوب او ندب ان قلنا انه موضوع للندب او على الوقف ان قلنا بالوقف وحكي الامام فخرالدين ان الحظر اذا ورد بعد الامر هل يحمل على التحريم ام لا قولان . وتقرير هذا الفصل ان الوجود والعدم مستويان بالنسبة الى الفعل لانه ممكن وكل ممكن يستوي الوجود والعدم بالنسبة اليه والامر يرجح جهة الوجود والنهي يرجح جهة العدم فالوجود والعدم بالنسبة الى الفعل ككفتي الميزان والامر والنهي يرجحان فاذا ورد الامر ابتداء ورد على استواء من الكفتين فيحصل به الرجحان في كفة الوجود واذا ورد بعد الحظر ورد بعد ترجيح كفة العدم بالنهي فيحصل

بان الامر بعد الحظر للاباحة واما القائلون بان الامر بعد التحريم للوجوب فلا خلاف عندهم في ان النهي بعد الوجوب للتحريم اه (قوله يعتمد المفاسد الخ) كان المراد باقتضاء النهي المفاسد انها مقصودة منه بالذات اي يعتمد دفع المفسدة المتعلقة بالذات وباعتماد الامر المصالح كذلك اي يعتمد تحصيل المصالح المتعلقة با لمامور والا فدفع المفسدة يتضمن تحصيل المصلحة وبالعكس

الكلام على الفصل الثالث في عوارضه

تفصيل ما اشار اليه المص في الفصل على ما ذكره الامام واتباعه ان يقال اذا اوجب الشارع شيئا ثم نسخ وجوبه وقد كان الوجوب دالا على امرين جواز الفعل مع المنع من الترك فبعد ورود الناسخ على الوجوب ارتفع الوجوب بارتفاع احد اجزائه وهل دلالته على الجواز باقية ام زالت بزوال الوجوب هذا محل الخلاف فقال الغزالي انها لا تبقى بل يرجع الامر الى ما كان عليه قبل الوجوب من البراءة الاصلية او الاباحة او التحريم وصار الوجوب بالنسخ كان لم يكن هذا ما جزم به في المستصفى وقال الامام واتباعه والجمهور انها باقية ومراد هوءلاء بالجواز هو التخيير بين الفعل والترك وبهذا صرح ناصر الدين البيضاوي في منهاجه في آخر هاته المسالة وهو الذي صرح حجة الاسلام ايضا بعدم بقائه وعلى هذا فيكون الخلاف في المسالة معنويا على خلاف ما ادعاه ابن التلمساني وتبعه جمع من المتاخرين من ان الخلاف في المسالة لفظي فمن فسر الجواز برفع الحرج عن الفعل فقط فلاشك انه جزء من ماهية الواجب فاذا ارتفع الواجب بالنسخ ارتفع ومن فسره برفع الحرج عن الفعل والترك قال انه لا يرتفع الجواز ح بارتفاع الواجب بالنسخ لان الجواز بهذا التفسير غير داخل في ماهية الواجب بل ينافيها (وصورة هذه المسالة) على ما قاله الامام واتباعه ومنهم المص ان يقول الشارع نسخت الوجوب او حرمت الترك او رفعت ذلك اما اذا نسخ الوجوب بالتحريم او قال رفعت جميع ما دل عليه الامر السابق من جواز الفعل ومنع الترك فيثبت التحريم قطعا ثم استدل الامام ومن تبعه على بقاء الجواز بما حاصله على ما حرره الاسنوي في شرح المنهاج هو ان الجواز جزء ماهية الوجوب لان الوجوب مركب من جواز

هو في الكفة الاخرى فيحصل التساوي فهذا هو الفرق بين حصول الامر ابتداء وبعد الحظر عند من فرق ومقتضى هذا الفرق ان يحمل النهي على الاباحة اذا ورد بعد الوجوب فمنهم من طرد اصله في الفرق ومنهم من ترك الفرق وفرق بين الامر والنهي فقال ان النهي يعتمد المفاسد والامر يعتمد المصالح وعناية صاحب الشرع والعقلاء بدرء المفاسد اعظم من عنايتهم بتحصيل المصالح فلذلك راعينا هذا الفرق في الامر وحملنا الامر على الاباحة والغينا المصلحة ولم نفعل ذلك في النهي اهتماما بدرء المفاسد . ولانا اذا قلنا يحمل النهي على التحريم اوجبنا الترك وهو على وفق الاصل لان الاصل عدم الفعل واذا حملنا الامر على الوجوب قلنا بالفعل وهو على خلاف الاصل فهذان فرقان عظيمان بين الامر والنهي لمن خالف اصله في الامر اما من طرد اصله فلا يحتاج لهذين الفرقين . ثم استقراء النصوص بعد هذا من الكتاب والسنة يحكم بين الفرق

(الفصل الثالث في عوارضه)

مذهب الباجي والامام فخر الدين وجماعة من اصحابنا انه اذا نسخ الوجوب يحتج به على الجواز لانه من لوازمه ومنع من ذلك بعض الشافعية وبعض اصحابنا) الجواز يطلق بتفسيرين احدهما جواز الاقدام كيف كان حتى يندرج تحته الوجوب وغيره وثانيهما استواء الطرفين وهو المباح في اصطلاح المتاخرين والاول لا شك انه لازم للوجوب والثاني ضده فلا يكون لازما له وظاهر كلام العلماء انهم يريدونه ووجه تقريره انا نجعله لازما من الامر

الفعل مع المنع من الترك وان شئت قلت من رفع الحرج عن الفعل مع اثبات الحرج عن الترك واللفظ الدال على الوجوب دال على الجواز بالتضمن والناسخ للوجوب لاينافي الجواز فان الوجوب يرتفع بارتفاع المنع من الترك اذا المركب يرتفع بارتفاع احد اجزائه واذا تقرر انه لا ينافيه فتبقى دلالته عليه وخدش فيه الاسنوي بان الدليل الرافع المنع من الترك ان لم يرفع ايضا الجواز فلا يكون ذلك نسخا بل تخصيصا لانه تخصيص لبعض ما دل عليه اللفظ وهو غير المدعى وان رفعه فلا كلام ايضا وايضا فالمدعى بقاؤه هو الجواز بمعنى التخيير والذي في ضمن الوجوب هو الجواز بمعنى رفع الحرج عن الفعل والتحقيق ان المدعى لا يتم الا بزيادة اخرى ذكرها الامام في المحصول وتبعه المص في ذلك حيث قال ووجه تقرير الخ وحاصله ان الجواز مستفاد من الامر وناسخه فالامر دال على جواز الاقدام والنسخ دال على جواز الاحجام فحصل مجموع الجوازين من الامر وناسخه غير ان مجموع الجوازين لا يتعين للاباحة بمعنى استواء الطرفين بل يقبل الندب ايضا فينبغي ان تكون الدعوى هكذا اذا نسخ الوجوب بقي اما الاباحة او الندب من الامر وناسخه لا من الامر فقط واستدل الغزالي على دعواه السابقة من ان الامر اذا نسخ لا يبقى الجواز بل يرجع الامر الى ما كان عليه قبل بما حاصله ان كل فصل هو علة لوجود الحصة التي هي من الجنس كما نص عليه ابن سينا لانه يستحيل وجود جنس مفرد عن الفصول كالحيوانية فالفصول مقومة لاجناسها اي توجد بها واذا كان كذلك فالجواز جنس للواجب والمندوب والمكروه والمباح والعلة في وجود الواجب هو فصل الواجب وهو الحرج على الترك فاذا زال الفصل زال الجواز لان المعلول يزول بزوال علته وفي ذلك يقول بعضهم

ايا من حياتي جنس فصل وصاله ومن عيشتي ملزوم لازم قربه
ايوجد ملزوم ولا لازم له محال وجنس لم يقم فصله به

فثبت ان الناسخ ينافي الجواز واجاب صاحب المنهاج عن هذا الدليل بجوابين اشار الى اولهما بقوله قلنا وهو محتمل الوجهين كما فصل ذلك في شرحه الاسنوي احدهما انا لا نسلم ما قاله ابن سينا من ان الفصل علة للجنس

فقد خالفه الامام وقال انهما معلولان لعلة واحدة وتقرير ذلك مذكور في الكتب الحكمية وثانيهما انيكون مراده لا نسلم ان الفصل الخاص وهوالحرج على الترك علة لهذا الجنس الخاص وهو الجوازلانهما حكمان شرعيان والاحكام قديمة فلا يكون احدهما علة للحكم الاخر والثاني سلمنا انه علة لاركن لانسلم انه يلزم من ارتفاع هذا الفصل ارتفاع الجنس لان الجواز له قيد ان احدهما الحرج على الترك والثاني عدم الحرج عليه فاذا زال الاول خلفه الثاني وهذا استفدناه من الناسخ لانه اثبت رفع الحرج على الترك فالماهية الحاصلة بعد النسخ مركبة من قيدين احدهما زوال الحرج عن الفعل وهذا مستفاد من الامر والثاني زوال الحرج عن الترك وهو مستفاد من الناسخ وهذه الماهية هي المندوب والمباح لكن بقاؤهما من الامر وناسخه فينبغي ان تحول الدعوى الى ما فصلناه سابقا واعلم ان ذكر هاته المسالة هنا اولى من ذكرها في النسخ لانها نظر في حقيقة الوجوب والجواز لا في حقيقة النسخ كما صرح بذلك الغزالي والى ما فصلناه وزيادة اشار الجلال السبكي في جمع الجوامع بقوله والاصح ان الوجوب اذا نسخ يبقى الجواز اي عدم الحرج وقيل الاباحة وقيل الاستحباب اهو القول الذي نقله من الندب اخذه من المسودة الاصلية للشيخ مجد الدين حيث نقل فيها عن بعض الشافعية والحنفية ان الامر اذا صرف عن الوجوب جاز ان يحتج به على الندب والاباحة وقد اشار الى هاته المسالة الامدي وابن الحاجب بقولهما المباح ليس بجنس للواجب ولكن هذه الترجمة غير محل النزاع (قوله فانه لا يستدل بك الخ) اي بل هو للتحريم قطعا (قوله لازما للمعلق الخ) لان المعلق مقدم بمطلق الطلاق ومحصل له كالناطق المحصل للحيوان فيتوقف وجود الحيوان على وجود الناطق المحصل له (قوله كالناطق الخ) اذا لم يعتبر كون الناطق مقدما له (قوله فمن قال بالمعنى الاول الخ) وتقريره ان من قال ببقاء الجواز استدل على ذلك بان الوجوب مركب من جواز الفعل مع المنع من الترك وان شئت قلت من رفع الحرج عن الفعل مع اثبات الحرج عن الترك فاللفظ الدال على الوجوب دال على الجواز بالتضمن والناسخ للوجوب لا ينافي

والناسخ فالامر دل على جواز الاقدام والنسخ دل على جواز الاحجام فيحصل مجموع الجوازين من الامر وناسخه غير ان مجموع الجوازين لا يتعين للاباحة بمعنى استواء الطرفين بل يقبل الندب وايضا فينبغي ان تكون الدعوى هكذا اذا نسخ الوجوب بقي اما الاباحة او الندب من الامر وناسخه لا من الامر فقط وصورة هذه المسالة ان يرد الامر ثم يقول الامر رفعت الوجوب عنكم فقط لا يزيد على ذلك اما ان نسخ الامر بالتحريم ثبت التحريم قطعا او قال رفعت جملة ما دل عليه الامر السابق من جواز وغيره فانه لا يستدل به على الجواز والمدرك في هذه المسالة مبني على حرفين . احدهما ان الدال على المركب دال على اجزائه والوجوب مركب من جواز الاقدام والمنع من الترك فاذا ارتفع احد الجزئين بقي الاخر وثانيهما ان الخصوص في الشيء قد يكون شرطا كالطلاق المعلق فانه اخص من مطلق الطلاق ويلزم من انتفاء الخصوص الذي هو الشرط ان لا يثبت مطلق الطلاق لازما للمعلق لان الخصوص ههنا شرط وقد لا يكون شرطا كالناطق مع الحيوان لا يلزم من انتفاء الناطق انتفاء الحيون فمن قال بالمعنى الاول قال انه يدل على

الجواز فالوجوب يرتفع بارتفاع المنع من الترك اذ المركب يرتفع بارتفاع احد اجزائه واذا ارتفع تقرر انه لا ينافيه فتبقى دلالته عليه (قوله ومن لاحظ الثاني الخ) اي قوله ان الخصوص في الشيء قد يكون شرطا (قوله قال الخصوص قد يكون شرطا الخ) اي فبانتفائه ينتفي المشروط وفي هذا المقام العلة في وجود الجواز الذي هو جنس للواجب والمندوب والمكروه في الواجب هو فصل الواجب الذي هو الحرج عن الترك فاذا زال الفصل بالنسخ زال الجواز لان المعلول يزول بزوال علته (قوله ويجوز ان يرد خبرا لا طلب فيه الخ) حاصله ان الامر قد يرد مرادا به الخبر وهذا كما في قوله صلى الله عليه وسلم اذا لم تستح فاصنع ما شئت اي صنعت ما شئت قال الاسنوي وقيل المعنى اذا لم تستح من شيء لكونه جائزا فاصنعه اذ الحرام يستحي منه بخلاف الجائز وقد يرد الخبر مرادا به الطلب نحو قول الله تعلى والوالدات يرضعن اي ليرضعن

الفصل الرابع في تكليف ما لا يطاق

مبحث فيما يطلق عليه المحال من الاقسام

قبل الخوض فيما يتعلق بهذا الفصل من الكلام نقدم بيان ما يطلق عليه المحال من الاقسام وذكر ما هو محل النزاع الذي نصبت في جوازه ووقوعه الادلة وما وقع فيها من الدفاع فاقول اعلم ان المحال يطلق على ثلاثة معان الاول المحال لذاته اي المستحيل عقلا وعادة وذلك كالجمع بين الضدين كالسواد والبياض مثلا وهذا القسم يمتنع تصوره وضابطه ان العقل لو خلي ونفسه ونظر الى نفس مفهومه لحكم بامتناعه لان ماهيته في نفسها ممتنعة (الثاني) المحال عقلا لاعادة ويطلق عليه الممتنع بالغير يعني ان العقل اذا نظر الى نفس ماهيته وقطع النظر عما عداها من فقد شرط وتحقق مانع لم يحكم بامتناعه وهو كالمستحيل لتعلق علم الله بعدم وقوعه وضابطه انه يمكن تصور ماهيته وحصولها في العقل ووجه صحة الحكم على هذا القسم بانه من المستحيل عقلا لاعادة ان استحالته انما هي باعتبار ملاحظة انقلاب العلم القديم جهلا وهذا الاعتبار امر عقلي لا مدخل للعادة فيه لانها انما ينظر فيها

الجواز ومن لاحظ الثاني قال الخصوص قد يكون شرطا وقد لا يكون فاذا حصل الشك توقفنا (ويجوز ان يرد خبرا لا طلب فيه كقوله تعالى « قل من كان في الضلالة فليمدد له الرحمن مدا » وان يرد الخبر بمعناه كقوله تعالى « والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين » وهو كثير) فائدة ورود الخبر بلفظ الامر ان الامر شانه ان يكون مما فيه داعية للامر . والخبر ليس كذلك فاذا عبر بلفظ الامر اشعر بالداعية فيكون ثبوت صدقه اقرب وفائدة التعبير عن الامر بلفظ الخبر ان الخبر يستلزم ثبوت مخبره ووقوعه بخلاف الامر فان عبر عن الامر بلفظ الخبر كان اكد في اقتضاء الوقوع حتى كانه واقع وكذلك اختير للدعاء لفظ الخبر تفاؤلا بالوقوع (الفصل الرابع) يجوز تكليف ما لا يطاق . خلافا

الى ظاهر الحال وما ثبت للنوع وليس الجواز العادي الا كون الشيء مما يقع نوعه متكررا وايمان الكافر كذلك وليس معنى الجواز العادي لشيء وقوع نفس ذلك الشيء متكررا والا لم يصح الحكم بجواز شيء عادة قبل وقوعه وتكرره وليس كذلك الا ترى ان الشخصين يوصفان بجواز تواطئهما على الكذب عادة وان لم يقع منهما تواطوء قط وليس ذلك الا لان نوع الاثنين مما وقع منه ذلك وبهذا صرح الجلال السبكي في شرح المنهاج واطال في توجيهه ثم ان جعل ايمان من علم الله انه لا يوءمن من الممتنع عقلا لاعادة هو الذي صرح به جمع من المحققين كالشهاب المص والعراقي وهو الذي تصرح به عبارة عضد الدين في المواقف وفي شرح مختصر الاصول عند من امعن النظر في مدلول الكلام ومنهم من ظنه من المستحيل عقلا وعادة وهو المستحيل لذاته وهذا منسوب الى قوم من الثنوية كما نص على ذلك الامدي في ابكار الافكار وقد اشار الى خلافهم العضد في شرح المختصر بعد ان بين ان ايمان من علم الله انه لا يوءمن هو من المستحيل عقلا لا عادة حيث قال وظن قوم انه اي ما علم الله انه لا يقع انه ممتنع لغيره اه وتوهم العلامة في حواشي الجلال من هاته العبارة عكس المراد منها فنسب للعضد القول بأن ما علم الله عدم وقوعه هو من المستحيل لذاته ورد على من جعله من القسم الثاني بقوله وظن قوم الخ وتبعه في هذا الفهم من كلام العضد صاحب الايات الا انه رده بانه معارض لكلامه في المواقف واساس هذا التوهم تعبير هوءلاء القوم على ما علم لله انه لا يقع بالممتنع لغيره والاصلاح المعروف في هاته العبارة انها تقال على ما عدى المستحيل لذاته فيوءخذ منها ان العضد قائل بان ما علم الله انه لا يقع من المستحيل لذاته وظن قوم انه من احد قسمي المستحيل لغيره وهو المستحيل عقلا لاعادة وهذا الاساس مهدوم اذ لم تجر تلك العبارة على ذلك الاصطلاح المعلوم فان العبارة المتعارف اطلاقها على ما عدى المستحيل لذاته اللام فيها صلة واللام في هاته العبارة الصادرة من هوءلاء القوم اصليه ومرادهم بها على ما بينه الامدي وغيره ما تقدم ذكره ومنهم من جعل ايمان من علم الله انه لا يقع ممكنا مقطوعا بعدم وقوعه ونقل هذا الابياري في شرح

البرهان عن قوم وبه صرح سعد الدين في المطول حيث قال كل ممكن عادة ممكن عقلا ولا ينعكس اه ووجهه ان دائرة العقل اوسع من دائرة العادة وان الاستحالة بالغير لا تنافي الامكان بالذات اذ يصح وصف الشيء بوصفين متنافيين باعتبارين فيصح وصفه بانه ممكن ذاتا محال عرضا وهو هنا تعلق العلم بعدم وقوعه وبهذا يعلم ان الخلاف بين من جعله مستحيلا عقلا لا عادة وبين من جعله من الممكن لفظي ويشهد لاطلاق الممكن على الممتنع بالغير لا بالذات كلام حجة الاسلام في المستصفى حيث قال الثاني قولهم ان الله اخبر ان اباجهل لا يصدق وكلفه الايمان ومعناه ان يصدق محمدا فيما جاء به ومما جاء به انه لا يصدقه وهذا ضعيف لان اباجهل امر بالايمان بالتوحيد والرسالة والادلة منصوبة والعقل حاضر اذ لم يكن مجنونا فكان الامكان حاصلا لكن علم الله انه يترك ما يقدر عليه حسدا وعنادا والعلم يتبع المعلوم ولا يغيره فاذا علم كون الشيء مقدورا لشخص وممكنا منه ومتروكا من جهته مع القدرة فلو انقلب محالا انقلب العلم جهلا ويخرج عن كونه ممكنا مقدورا ولهذا نقول القيامة مقدور عليها من جهة الله تعالى في وقتنا هذا وان اخبر انه لا يقيمها ويتركها مع القدرة عليها وخلاف خبره محال اذ يصير وعده كذبا اه فهاته العبارة صريحة في ان مراده بالممكن ما ليس من الممتنع لذاته وان نقل شيخ الاسلام عن الغزالي ان هذا القسم من الممكن لا بهذا الحمل وتبعه صاحب الايات وعبارته في المستصفى تشهد له لاكن عبارته في المنخول ربما تشهد له والذي يوءخذ به من كلام الغزالي مذهبا ما صرح به في المستصفى لانه اخر تاليفه لا من المنخول الذي هو اول تاليفه الذي اقتصر فيه على ما قاله شيخه امام الحرمين في برهانه المعنى الثالث للمحال الممتنع بالعادة وهو مالا تتعلق به القدرة الكاسبة للعبد وذلك كالمشي من الزمن والطيران من الانسان ومحل النزاع في هاته المعاني الثلاثة في الجواز والوقوع في المعنى الاول والاخير واما المعنى الوسط فلا خلاف في جواز التكليف به ووقوعه وذلك لان الله تعلى كلف الثقلين بالايمان وقال وما اكثر الناس ولو حرصت بمومنين فامتنع ايمان

اكثرهم لعلمه تعلى بعدم وقوعه اذا علمت مورد الخلاف فاعرف ان الخلاف في هاته المسالة في طرفين الجواز والوقوع

مبحث في ذكر الخلاف في المسالة في طرفي الجواز والوقوع

(اما الجواز ففيه مذاهب (الاول) جوازه مطلقا سواء كان ممتنعا لذاته اي ممتنعا عقلا وعاده ام لغيره اي ممتنعا عاده لا عقلا وهذا قول جماهير العلماء وهو الذي اختاره الابياري (فان قلت) جواز التكليف بالمحال لذاته فرع تصوره وهو مختلف فيه والذي صرح به الشيخ ابن سينا في الشفا هو ان لا سبيل لنا الى ادراكه في نفسه بحيث يحصل في العقل منه صورة هي له في نفسه بخصوصه اذ لا يمكن ان يتصور شيء هو اجتماع النقيضين او الضدين (قلت) قد صرح العضد في المواقف وتبعه سيد المحققين في مبحث العلم وفي مبحث تكليف ما لا يطاق نقلا عن ابن سينا ان تصوره باحد وجهين اما على سبيل التشبيه بان يعقل بين السواد والحلاوة امر هو الاجتماع ثم يقال مثل هذا الامر الذي تعقلناه بين السواد والحلاوة لا يمكن حصوله بين السواد والبياض فالاجتماع بين السواد والحلاوه متصور معقول قد حصل منه في نفسه صورة في العقل بخلاف الاجتماع بين السواد والبياض اذ لم يحصل منه في العقل الا صورة بطريق المقايسة والتشبيه واما على سبيل النفي بان يعقل انه لا يمكن ان يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والبياض فقد تعقل هنا المستحيل المخصوص باعتبار امر عام هو كونه مفهوما يسمى باجتماع السواد والبياض لا باعتبار خصوصه وبالجملة فلا يمكن تعقل المستحيل بماهيته من حيث خصوصيتها بل باعتبار من الاعتبارات التشبيهية او العامة وبهذا يظهر كلام ابي هاشم المنقول عنه من ان العلم بالمستحيل علم بلا معلوم فان معناه هناك علما وليس له معلوم تعلق به العلم من حيث ماهيته وخصوصيته ويندفع عنه التناقض الذي الزمه لصاحبه الامام الرازي من ان المعلوم لا معنى له الا ما تعلق به العلم هذا حاصل ما اشار اليه عضد الدين وقد تعقب كلام العضد في الترديد المحقق عبد الحكيم في حواشي المواقف حيث قال ثم اعلم ان الترديد الذي ذكره المص يعني العضد وتبعه الش وهو السيد السند ليس في كلام الشيخ

اصلا مع انه يرد ان صورة التشبيه ايضا الحكم على سبيل النفي كما يدل عليه قول المص مثل هذا الامر الذي تعقلناه لا يمكن حصوله بين السواد والبياض اذ لا يمكن اخذه معدوله والا اقتضى وجود المثل لما تعقلنا بخصوصه في الخارج او في الذهن اعني الاجتماع المستحيل وان خلاصة ما ذكره بقوله واما على سبيل النفي انه يعقل بوجه عام ثم يحكم عليه بالنفي ولا شك ان في الصورة النسبية ءالة الملاحظه والحكم هو القدر المشترك فلا فرق بين الوجهين وغاية التوجيه ان بيان تصوره بوجه عام بطريقتين اه (الثاني) من المذاهب امتناعه مطلقا وبه قال اكثر المعتزلة وساعدهم اكثر ايمتنا كما قاله ابن القشيري لاكن ماخذ الفريقين مختلف فماخذ المعتزلة في المنع التفريع على اصلهم في القبح العقلي لانه يقبح في العقل وعندنا لا يقبح من الله شيء وانما ماخذ المنع ان الفعل والترك لا يصلحان من العاجز فبطل تقدير الوجوب وقيل في وجهه بالنسبة الى الفريقين باعتبارين على ما نقله الجلال المحلي انه لظهور امتناعه بالمكلفين لا فائدة في طلبه منهم اي لا حكمة فيه بالنسبة الى اهل الحق فانهم مع نفيهم العلة والغرض عن افعاله تعلى فلا ينفون عنها الفوائد بمعنى الحكم والمصالح كما فصل ذلك السيد الشريف في شرح المواقف اتم تفصيل

من عرف الله ازال التهمة وقال كل فعله لحكمة

ولك حمل الفائدة على العلة والغرض بالنسبة الى المعتزلة فانهم يقولون بهما في افعاله تعالى كما هو مشروح في المواقف وغيره واجيب بانا نمنع اولا اعتبار ظهور الفائدة لان ظهور الحكمة والمصلحة للعقل في افعاله تعالى غير لازم سيما على اصلنا لا يسال عما يفعل قال القفال في محاسن الشريعة فان له تعالى ان لا يظهر الحكمة والمصلحة اذ لا يلزم الحكيم اطلاع من دونه على وجه الحكمة سلمنا انه لابد في افعاله تعالى من ظهور فائدة للفعل فالفائدة في طلب المحال هل ياخذون في المقدمات فيترتب عليها الثواب او لا فالعقاب ونقل ابن السبكي هذا القول عن ابي حامد الاسفرائيني والغزالي وهو متبع فيه للصفي الهندي لكن كلام الغزالي في المستصفى مصرح بالتفصيل الذي هو القول الثالث الاتي كما نقله عن ابن دقيق العيد وقال في شرح المنهاج انه

صرح به في شرح العنوان وصريح عبارته في الكتاب المذكور تخالف ذلك النقل ونصه والمختار عندنا عدم جواز التكليف بالمحال ثم قال والذي نمنعه المحال لنفسه لا لغيره فكان ابن السبكي نظر صدر الكلام دون آخره وعلى هذا فيكون دارجا على القول الثالث (الثالث) ان كان ممتنعا لذاته لم يجز والاجازواليه ذهب معتزله بغداد والامدي وذكر ان الغزالي مال اليهوبه قال الاصفهاني في شرح المحصول (الرابع) قول امام الحرمين كما حكاه عنه ابن القشيري في المرشد وابن السبكي في جمع الجوامع وحاصله ان اريد بالتكليف بالمحال طلب الفعل فهو محال من العالم باستحالة وقوع المطلوب وان اريد ورود الصيغة وليس المراد بها طلب مثل كونوا قردة خاسئين فغير ممتنع واختار هذا الغزالي في المنخول وهو في الحقيقة تنقيح مناط وبهذا قال ابن برهان ان الخلاف على هذا القول لفظي بخلافه على قول المعتزلة ومن ثم حاول بعض المتاخرين نفي الجواز عن الاشعري وزعم ان الذي جوزه ورود صيغة مضاهية لصيغة الامر والظاهر منها تعجيز وتبيين حلول العقاب الذي لا محيص عنه وليس المراد طلب واقتضاء (واما الوقوع) ففيه مذاهب ثلاثة (الاول) عدم الوقوع مطلقا وحكاه الامام في الشامل عن الجمهور وتبعهفي حكاية ذلك عنهم الجلال المحلي والمراد بالاطلاق المستحيل لذاته والمستحيل عادة لا عقلا واما المستحيل لتعلق علم الله بعدم وقوعه فوقوعه قدر وفاق لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها والممتنع لتعلق العلم في وسع المكلفين ظاهر (الثاني) وقوعه مطلقا وعزاه المص للامام واستدل على وقوع المحال لذاته بان من انزل الله فيه انه لا يوءمن بقوله مثلا ان الذين كفروا سواء عليهم اانذرتهم ام لم تنذرهم لا يوءمنون كابوي جهل ولهب وغيرهما مكلف من جملة المكلفين بتصديقه النبي صلى الله عليه وسلم في جميع ما جاء به عن الله عز وجل ومنه انه لا يوءمن اي لا يصدق النبيء في جميع ما جاء به عن الله تعالى فيكون مكلفا بتصديقه في خبره عن الله تعالى بانه لا يصدقه في شيء مما جاء به عن الله تعالى وفي هذا التصديق تناقض حيث اشتمل على اثبات التصديق في شيء ونفيه في كل شيء فهو من الممتنع لذاته مثلا قول الله تعالى

سواء عليهم الاية لو صدر تصديقه للرسول في هذا الخبر علم وقوع فرد من افراد تصديقه للرسول عليه الصلاة والسلام وهو خلاف مضمون الخبر الذي صدق الرسول فيه وهو انه لا يصدقه في شيء اصلا والعلم بوقوع ما يناقض الخبر مستلزم لتكذيب المخبر فيه فان العلم بوقوع الخسوف في ساعة كذا من السنة مستلزم لتكذيب من قال لا خسوف في السنة فيكون تصديقه للرسول عليه السلام في انه لا يصدقه له فرض وقوعه مستلزم لتكذيبه للرسول عليه السلام في انه لا يصدقه اصلا وتكذيبه فيه مستلزم لعدم تصديقه وذلك محال لذاته هكذا اوضح هذا الدليل المحقق الابهري في حواشي العضد والجواب عن هذا الدليل هو ما فصله الابهري في حواشية حيث قال سلمنا ان ابا جهل واخواته كلفوا بتصديق الرسول عليه السلام فيما جاء به لكن لا نسلم انهم كلفوا بتصديقه في انهم لا يصدقون في شيء فلا يلزم التكليف بما يستلزم نقيضه وذلك انهم كلفوا بتصديق الرسول عليه السلام في جميع ما جاء به اجمالا وفي كل ما علموا مجيئه تفصيلا وقوله سواء عليهم الاية ليس مما علموا مجيئه به لانه اخبار للرسول عليه السلام بحالهم وليس من الاحكام المتعلقة بافعالهم حتى يجب تبليغه اليهم فلا يكونون مكلفين بتصديقه فيه والتصديق في غيره مما جاء به يمكن وقوعه منهم عادة فلا يكون التكليف به تكليفا بالمحال وتعلق العلم والاخبار بعدم صدوره منهم لا يخرجه عن الامكان لانهما تابعان للوقوع لا سببان له اه واجاب المحقق الخيالي في حواشيه على شرح السعد لعقائد النسفي بما حاصله على ما فصله المحقق عبدالحكيم في حواشيه بان الايمان الاجمالي في حقه غير مستلزم للمحال انما المحال هو التفصيلي ووجوبه مشروط بالعلم التفصيلي فالتصديق بانه لا يوءمن المستلزم للمحال انما يكلف به اذا علمه ووصل اليه بخصوصه وهو ممنوع وعلم الله واخباره للرسول لا ينافي ذلك فهو كقوله تعالى لنوح عليه السلام لن يوءمن من قومك الا من قد آمن اه واصل هذا الجواب للسيد في شرح المواقف وخدش فيه المحقق عبدالحكيم بان هذا الجواب انما يدفع الشبهة عن الوقوع لا عن الجواز لان وصول ذلك الاخبار اليه ممكن والمعلق على الممكن ممكن ونقل الخيالي ايضا جوابا آخر عن الشبهة

بانه يجوز ان يكون الايمان في حقهما هو التصديق بماعدى هذا الخبر ورده بانه يلزم عليه اختلاف الايمان بحسب اختلاف الاشخاص قال المحقق عبد الحكيم وهو مستبعد لان الايمان حقيقة واحدة لا يتصور اختلافها بحسب الاشخاص وبهذا تعلم سقوط جواب الجلال المحلي عن الاشكال ان نظرت فيه بنظر الانصاف لما فيه من اختلاف الايمان بحسب الاشخاص وقال السعد في شرح المقاصد بعد ان رد الاجوبة عن الاشكال السابق هو ما انفصل عليه امام الحرمين في الارشاد من وقوع التكليف بالمحال لذاته وذكره الامام الرازي في المطالب العلية (المذهب الثالث) في المسالة التفصيل بين ما هو ممتنع لذاته كالجمع بين الضدين فممتنع والممتنع لغيره ويشمل الممتنع عادة لا عقلا وعكسه بواقع وهذا هو ظاهر اختيار الامام في الشامل وهو الذي درج عليه ناصرالدين البيضاوي في منهاجه وقال تاج الدين انه الحق قال في جمع الجوامع والحق وقوع الممتنع بالغير لا بالذات ويشهد لوقوع التكليف بما لا يطاق ما فهمه الصحابة رضي الله عنهم من العموم حيث نزل قوله تعالى وان تبدوا ما في انفسكم الاية وان من جملة ذلك الخواطر التي لا يستطاع دفعها واقرهم النبي صلى الله عليه وسلم على ذلك الفهم وامرهم بان يقولوا سمعنا واطعنا فقالوا ذلك فانزل الله تعالى وامن الرسول بما انزل اليه من ربه الاية قال المازري وذلك نسخ لا تخصيص (تتمة) لهذا المبحث تشتمل على ذكر فائدتين يزداد بهما اتضاح خبايا هذا المبحث للناظرين (الاولى) في التفريق بين عبارات اربعة تدور بين علماء الاصول وهي التكليف المحال وتكليف المحال والتكليف بالمحال وتكليف محال بالاضافة الى فاعل المصدر وبيان الفرق ان المحال هو الذي يتضمن خللا فان رجع الخلل الى المامور كتكليف ميت او جماد فذلك التكليف المحال وهو غير جائز ومثله تكليف المحال في معناه وان رجع الى المامور به فهو التكليف بالمحال وهو موضوع هذا الفصل وان رجع الى الحاكم فهو تكليف محال اي تكليف من حاكم محال (الثانية) هذه المسالة مما تكلم عليها الاصوليون والمتكلمون لتعلقها بالاصلين اما اوجه تعلقها باصول الفقه فلان الاصول عبارة عن العلم بادلة الاحكام الاجمالية

للمعتزلة والغزالي وان كان لم يقع في الشرع خلافا للامام فخر الدين . لنا قوله تعالى ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به فسؤال رفعه يدل على جوازه وقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها يدل على عدم وقوعه وههنا دقيقة وهي ان ما لا يطاق قد يكون عاديا فقط كالطيران في الهواء . او عقليا فقط كايمان الكافر الذي علم الله تعالى انه لا يؤمن . او عاديا وعقليا معا كالجمع بين الضدين والاول والثالث هما المراد ههنا دون الثاني) ووافقنا المعتزلة على ان الله تعالى بكل شيء عليم وانه يعلم ان خلاف المعلوم محال فهو يعلم ان الكافر يكفر وان صدور الايمان منه محال ومع ذلك كله فقد كلفه بالايمان فقد كلفه بما يتعذر وقوعه عقلا وهذه المقدمات كلها وافق عليها المعتزلة . فتكليف ما لا يطاق عقلا قالت به المعتزلة وانما الخلاف فيما لا يطاق عادة كالجمع بين البياض والسواد في محل واحد وجعل الجسم في مكانين في وقت واحد والجمع بين الحركة والسكون في وقت واحد والطيران في الهواء تحيله العادة والعقل يجوزه وايمان الكافر العقل يحيله واذا سئل اهل العادة عنه جوزوه فهو عقلي فقط ووجه الاستدلال بالاية ان الدعاء بمتعذر الوقوع حرام فلا يجوز اللهم اجمع بين الضدين ولا اغفر للكافر ولا غير ذلك من الممتنعات عقلا وشرعا فلما سالوا رفعه وذكر الله تعالى ذلك في سياق المدح لهم دل على انهم لم يعصوا بدعائهم فيكون دعاء بما يجوز وهو المطلوب واما قول الامام انه واقع فمعتمد

او هو ادلة الاحكام الاجمالية وذلك يستدعي البحث عن المحكوم فيه وهي الافعال ومن شرط الفعل ان يكون مقدورا للمكلف واما وجه تعلقها باصول الدين فهو على ما ذكره الفهري ان الاشعرية اذا اثبتوا عموم الصفات لله سبحانه وبينوا ان كل حادث واقع بمشيئة الله عز وجل وقدرته قالت المعتزلة هذا يلزم منه التكليف بالمحال لان الله تعالى اذا امر بفعل وهو من خلقه كان حاصل الامر افعل يامن لا فعل له وافعل ما انا فاعل واجاب الاصحاب بوجهين احدهما التزامه والتزامهم مثله فان خلاف المعلوم مكلف به بالاجماع منا ومنهم وفعله متوقف على خلق داعي من الله تعالى وقد كلفه ولم يخلقه له وكذلك طلب الفعل لاستصلاح من علم انه لا ينصلح والثاني ان للعباد في بعض الافعال كسبا والكسب فعل فاعل بمعين فلا نقول بالاستقلال ولا بالجبر والتكليف انما يقع بالمكسوب اه بنقل صاحب التوضيح

الكلام على الفصل الخامس فيما ليس من مقتضاه

(قوله لا يوجب القضاء الخ) قد تقدم لنا في الكلام على الصحة والبطلان نقلا عن المحقق الفهري نسبة القول بان القضاء بامر جديد للمتكلمين والقول بانه بالامر الاول للفقهاء وان هذا الخلاف يتفرع عنه الخلاف الذي بين المتكلمين والفقهاء في تفسير الاجزاء فحيث قال المتكلمون القضاء بامر جديد قالوا في تفسيره انه الكفاية في سقوط التعبد وحيث قال الفقهاء القضاء بالامر الاول قالوا في تفسير الاجزاء ما اسقط القضاء وان هذا الخلاف الثاني يتفرع عنه ايضا خلاف آخر وهو ان الاتيان بالمامور به على الوجه الذي امر به هل يستلزم الاجزاء ام لا فالفقهاء قالوا لا يستلزم بناء على تفسير الاجزاء لهم والمتكلمون قالوا يستلزم بناء على تفسيرهم له (قوله بل القضاء بامر جديد الخ) على هذا القول درج الشيخ ابن الحاجب وهو مذهب الاكثر من المتكلمين ومحققي الفقهاء كما قال الشيخ الغزالي وما يعزي للفقهاء من ان القضاء بالامر الاول فهو كلام غير المحققين منهم ووجهه ان القصد بالامر الاول الفعل في الوقت لا مطلقا (قوله خلافا لابي بكر الرازي الخ) فانه يقول ان القضاء بالامر الاول وهو مذهب عبد الجبار من المتعزلة ونسبة ابن

في ذلك على ان جميع التكاليف اما معلومة الوجود فتكون واجبة الوقوع او معلومة العدم فتكون ممتنعة الوقوع والتكليف بالواجب الوقوع او الممتنع الوقوع تكليف بما لا يطاق وهذا انما يقتضي وقوع تكليف ما لا يطاق عقلا لا عادة فان امتناع خلاف المعلوم انما هو عقلي والنزاع ليس فيه بل في المحال (١) العادي فقط فلا يحصل مطلوب الامام (الفصل الخامس فيما ليس من مقتضاه لا يوجب القضاء عند اختلال المامور به عملا بالاصل بل القضاء بامر جديد خلافا لابي بكر الرازي

(١) — منضما اليه الاستحالة العقلية اولا وبهذا التام كلام المتن والشرح اه ناشره

السبكي له الى الشيخ ابي اسحاق الشيرازي من الشافعية سهو لتصريحه في لمعه وشرحه بموافقة الاكثر ومدرك هذا القول على ما قاله الكمال ابن الهمام هو ان القصد من الامر الاول الفعل مطلقا فاذا قال صم يوم الخميس كان مقتضاه امرين الزام الصوم وكونه في يوم الخميس فاذا عجز عن الثاني لفواته بقي اقتضاء الصوم (قوله هذه المسالة مبنية الخ) فرع العضد في شرح المختصر الاصولي الخلاف في هاته المسالة على غير ما فرعها عليه المص حيث قال في آخر شرح المسالة واعلم ان هذه المسالة مبنية على ان المقيد هو المطلق والقيد وهما سيان كما في التعقل والتلفظ او ما صدق عليه وهو شيء واحد يعبر عنه بالمركب من متعدد وهو ينظر الى ان التركيب من الجنس والفصل وتمايزهما في العقل او في الخارج اه وتفصيل ما اشار اليه عضدالدين على ما قاله الابهري في حواشيه هو انهم اختلفوا في ان ما صدق عليه المركب يجب ان يكون مركبا اولا وذلك لان المطلوب بالامر هو الوجود الخارجي والمطلوب بالامر في العبادات الموقتة هو الفعل المقيد بالوقت المعين واللفظ الذي يعبر به عنه كصوم يوم الخميس مركب وكذا مفهومه واما ما صدق عليه في الخارج وهو المامور به فهل هو شيء واحد يعبر عنه بالمركب فيكون مركبا باعتبار الوجود العقلي واللفظي وبسيطا باعتبار الوجود الخارجي او مركب في الخارج كما انه مركب عقلا ولفظا اختلف فيه فان قلنا انه بسيط خارجا يكون القضاء بأمر جديد ولن قلنا انه مركب فيه يكون القضاء بالامر الاول لانه اقتضى شيئين في الخارج فاذا انتفى احدهما انتفى الاخر والحق هو الاول لان هذا الخلاف نظير خلافهم في النوع الاضافي هل يجب ان يكون مركبا في الخارج من الجنس والفصل كما انه مركب في العقل منهما ام لا والحق فيه انه ليس في الخارج مركبا منهما والا امتنع حمل الجنس والفصل عليه لان الحمل يقتضي اتحاد الموضوع والمحمول في الوجود الخارجي فيكون حكما باتحاد الاثنين ومغايرتهما في الوجود العقلي ليفيد كما بينه في المواقف اه اي في المقصد العاشر في وجوب حاجة بعض الاجزاء بعضها الى بعض وفيه بيان صحة الحمل وآخر ما قاله ومعنى حمل الحيوان على الانسان ان هذين المفهومين المتغايرين في

هذه المسالة مبنية على قاعدتين القاعدة الاولى ان الامر بالمركب امر باجزائه القاعدة الثانية ان الامر بالفعل في وقت معين لا يكون الا لمصلحة تختص بذلك الوقت والا لكان تخصيص ذلك الفعل بذلك الوقت من بين سائر الاوقات ترجيحا من غير مرجح فمن لاحظ القاعدة الاولى قال الامر في الوقت المعين بالصلاة المعينة يقتضي الامر بشيئين بالصلاة وبكونها في ذلك الوقت فهو امر بمركب فاذا تعذر احد جزاي المركب وهو خصوص الوقت بقي الجزء الاخر وهو الفعل فيوقعه في اي وقت شاء فيكون القضاء بالامر الاول ومن لاحظ القاعدة الثانية قال ان القاعدة مثلا اختصت بصلاة الظهر لمصلحة ما في القامة وما دلنا دليل على مساواة غيرها من الاوقات لها بل الظاهر عدم المساواة والا لما اختصت بوجوب الفعل فلا تثبت الصلاة في غير القامة لعدم المصلحة في غير القامة فاذا دل الدليل على وجوب القضاء علمنا ان الوقت الثاني يقارب الاول في مصلحة الفعل واذا لم يدل دليل فلا . فهذا هو مدرك هذه المسالة وهذا اذا كان الوقت معينا فان كان وظيفة العمر فقد تقدم انه لا قضاء فيه وان الخلاف فيما هو على الفور في باب ان الامر للفور (واذا تعلق بحقيقة كلية لا يكون متعلقا بشيء من جزئياتها لان الدال على الاعم غير دال على الاخص) اذا قلنا في الدار جسم لا يدل على انه حيوان لان الجسم اعم او في الدار حيوان لا يدل على انه انسان او في الدار انسان لا يدل على انه زيد ولهذه القاعدة قلنا ان الوكيل بالبيع لا

العقل هو يتهما الخارجية و الوهمية واحدة فلا يلزم وحدة الاثنين ولا حمل الشيء على نفسه

مبحث في الكلام على تعلق الامر بالمعدوم

(قوله ولا يشترط مقارنته للمامور الخ) هذا حديث على مسالة تعلق الامر بالمعدوم الواقع فيها الخلاف بيننا وبين المعتزلة وهاته المسالة مما تكلم عليها المتكلمون والاصوليون والاليق بها علم الكلام وذكرها في هذاالفن عارية لما قاله ابو اسحاق الشاطبي في الموافقات كما تقدم نقل كلامه في صدر الكتاب من ان كل مسالة ذكرت في اصول الفقه لا ينبنى عليها فقه فذكرها فيه عارية وذلك كمسالة ابتداء الوضع وكون الاباحة تكليفا ام لا وهاته المسالة اعني تعلق الامر بالمعدوم وحاصل الخلاف في هاته المسالة هل يتعلق الامر النفسي بالمعدوم الذي علم انه سيوجد وغيره من انواع الكلام حتى يكون مامورا وليس المراد بذلك التعلق التنجيزي حتى يلزم على ذلك مستحيل من الامر حال العدم بل المراد بالتعلق التعلق المعنوي بمعنى انه اذا وجد مستجمعا لشرائط التكليف وحينئذ يصير مكلفا بذلك الطلب القديم من غير تجديد طلب آخر وهذا مذهب اهل السنة اولا يتعلق به الا تعلقا تنجيزيا كما ذهب اليه المعتزلة وقد حقق الامام المقترح وهو جد الشيخ تقي الدين ابن دقيق العيد لامه رحمه الله العبارة عن هذه المسالة فقال الامر لم يتعلق بالمعدوم بل بالموجود المتوقع وكما ان العلم الازلي يتعلق بالموجود الذي سيكون كذلك الطلب الازلي يتعلق بالمكلف الذي سيكون اه والخلاف بيننا وبين المعتزلة مبني على اثبات الكلام النفسي ونفيه فحيث قال معاشر الاشاعرة بالكلام النفسي وان الله متكلم بكلام قديم قائم بذاته ءامر في الازل قالوا بتعلق الامر بالمعدوم ومن نفي الكلام النفسي كالمعتزلة نفي تعلق الامر بالمعدوم (فان قلت) نفى المعتزلة الكلام النفسي لا يدل على نفي التعلق المعنوي لان الامر عند المعتزلة هو الارادة فيمكن ان يثبتوا تعلقا بمعنى ارادة الفعل منه اذا وجد بشرط التكليف (قلت) مسلم لاكن المتفرع على نفيهم الكلام النفسي هو

يملك البيع بثمن المثل دون الجنس الا بالعادة لا باللفظ فاذا قال له بع سلعتي حمل على ثمن المثل بدلالة العادة لان البيع حقيقة كلية مشترك فيها بين ثمن المثل والمساوي والغبن (٠ ولا يشترط مقارنته للمامور به بل يجوز تعلقه في الازل بالشخص الحادث خلافا لسائر الفرق.) لم يقل بالكلام النفسي الا نحن فلذلك تصور على مذهبنا تعلقه في الازل فالكلام النفسي ازلي ومنه الامر والنهي وجميع الاحكام فحرم الله تعالى في الازل المراة على زيد على تقدير وجوده ووجود اسباب التحريم وشرائطه وانتفاء موانعه فاذا وجدت هذه كلها فقد وجد التقدير الذي تعلق الحكم بالشخص فيه وكذلك احلها الله تعالى بتقادير فالحكم كلام الله تعالى القديم وتعلقه قديم ايضا فان الذي يحيل وجود علم بغير معلوم يحيل وجود امر بلا مامور ونهي بغير منهي واباحة بغير مباح متقرر في العلم لا في الوجود الخارجي لان التعلق نسبة والنسبة يشترط فيها تقدير طرفيها لا وجود طرفيها كالعلم تعلقه نسبة بينه وبين معلومه ومعلومه قد يكون معدوما بل مستحيلا بل التقدير لابد منه فالحكم هو الكلام وتعلقه الخاص

تعلق الامر المعنوي الذي هو نوع من الكلام وهذا الخلاف كما هو متفرع على اثبات الكلام النفسي ونفيه كما قال المص وغيره مفرع على مسالتي الكلام في الازل هل يسمى خطابا اولا وهل يتنوع في الازل المصحح فيهما تسمية الكلام في الازل خطابا حقيقه بتنزيل المعدوم الذي سيوجد منزلة الموجود وتنوعه بتنزيل الذي تتعلق به تلك الاشياء وهو المعدوم الذي سيوجد منزلة الموجود قال الفهري وقد قرب الشيخ الاشعري مذهبه بمثال فقال ان الملك العظيم المستولي على الاقاليم قد يجد في نفسه امرا لمن بعد من نوابه ويكتب بذلك اليه ولا يصل الا بعد المدة الطويلة ويكون مواخذا بمقتضاه بشرط البلوغ وقد اوضحه بعض المحققين بقول الفقهاء الوصية للحمل صحيحة لتوقع وجوده بخلاف الوصية للمعدوم الذي لم يقدر وجوده ومن ذلك الحكم على الاشياء المعدومة على تقدير وجودها كالحكم بالايمان في حق اطفال المومنين وبالكفر في حق اطفال المشتركين وقد اشار المص الى المدرك في هاته المسالة في المتن بقوله لان كلام الله قديم والامر متعلق بذاته فلا يوجد غير متعلق وللمعتزلة على هذا النفي شبهتان الاولى لو وجد امر في الاذل لزم وجوده بلا مامور وذلك محال لكونه عبثا الثانية ان الامر من المعاني المتعلقة ووجود متعلق ولا متعلق به محال والجواب عن الشبهة الاولى وهي لزوم العبث انها مبنية على اصلهم القاسد وهو القول بالتحسين والتقبيح العقليين وقد ابطلناهما فالحسن عندنا ما امر به الشارع والقبيح ما نهي عنه وعن الثانية بانا لا نسلم ان الامر من الحقائق المتعلقة بل هو ماشانه ان يتعلق والتعلق امر نسبي والنسب والاضافات موجودة في الذهن دون الخارج فالتعلق كما قال المص نسبة والنسبة يشترط فيها تقدير طرفيها كالعلم فان تعلقه نسبة بينه وبين معلومه ومعلومه قد يكون معدوما بل مستحيلا وقد ارتاع لهاته الشبهة عبد الله بن سعيد والقلانسي من اصحابنا فصارا الى انه لا يسمى في الازل امرا ولا نهيا ولا خبرا ثم صارا فيما لا يزال كذلك فجعل كونه امرا او نهيا من صفات الافعال كوصفه تعلى بانه خالق ورازق وما ارتاعا له هو كالهبا لما سمعته من النبا وتاول بعض الاصحاب كلامهما لعظم الاشكال الوارد عليه وهو لزوم حدوث

كلام الله تعلى لانا لا نعقل من كلام الله سبحانه وتعلى الا الامر والنهي والخبر فالقول ثه يلزمه القول بحدوثه كما نقل ذلك الابياري في شرح البرهان بانهما انما ارادا انه لا يسمى امرا ولا نهيا الا عند وجود المامور والمنهي كما لا يسمى خطابا الا عند وجود المخاطب عند من يقول بذلك لا انهما منعا حقيقة الصفة بان وجد في الازل بذاته لا بصفة كونه آمرا

تتمة في فوائد مهمة

(الاولى) قال الزركشي في تشنيف المسامع قد تشكل هاته المسالةمع مسالة امتناع تكليف الغافل فانه ان كان المراد ان لا يكون مامورا في حال الغفلة ولا يكون مامورا بعد تذكره بالامر الموجود في حال الغفلة اشكل الفرق بينه وبين المعدوم بل الغافل اولى بالجواز لانه ان كان المعدوم مامورا بعد وجوده بالامر المتقدم على وجوده كان الغافل مامورا بالامر الوارد من باب اولى وان كان المراد انه لا يكون مامورا حال غفلته وانما يكون مامورا بعد تذكره بالامر الوارد في حال غفلته فيكون حكم الغافل كحكم المعدومسواء في ان كلا منهما لا يكون مامورا حال عدمه ولا حال غفلته ويكون مامورا بعد تذكره بالامر الوارد في حالة العدم وحالة الغفلة فهما سواء وح فلا وجه لافراد كل منهما وقد ذكر المص هذا الاشكال في شرح المحصول نقلا عن النقشواني واجاب عنه ونصه سوءال قال النقشواني تكليف الغافل اقرب من تكليف المعدوم فكيف جوزتم تكليف المعدوم ومنعتم تكليف الغافلوجوابه أن قلنا ان المعدوم يكلف بمعنى انه تعلق به الخطاب في الازل على تقدير وجوده وتبعث اليه الرسل ويعلم خطاب الله تعلى ومرادنا هنا ان الغافل لا يخاطب في زمن غفلته اي لا يكون تركه للفعل زمن الغفلة موجبا للمواخذة كغير الغافل وما وازنه الا تكليف المعدوم حالة عدمه ويكون الترك موجبا للعقوبة وهذا لم يقل به احد اه وحاصل الجواب بالفرق بين المسالتين بان الامر في مسالة المعدوم هو الامر المعنوي واذا تعلق بالمعدوم في حال عدمه تعلق بالغافل حال غفلته من باب اولى والمراد بالتكليف المنفي عن الغافل الخطاب المتعلق تعلقا تنجيزيا فبين المسالتين فرق عظيم (الثانية) لا يختص

الخلاف في هاته المسالة بالمعتزلة فان الامام نقل مذهبا ثم قال واما سائر الفرق فقد انكروه ولهذا عبر الصفى الهندي في النهاية بقوله خلافا للمعتزلة واكثر الطوائف بل كلام الامام في البرهان يميل الى مذهب المعتزلة حيث قال ان ظن ظان ان المعدوم مامور فقد خرج عن حد المعقول وقول القائل انه مامور على تقدير الوجود تلبيس فانه اذا وجد ليس معدوما ولانك ان الوجود شرط في كون المامور مامورا فاذا لاح ذلك بقي النظر في امر بلا مامور وهذا معضل فان الامر من الصفات المتعلقة وفرض متعلق به محال هذا كلامه وجوابه يعلم مما سبق لكنه نصر في شامله مذهب الاشعري والحمد لله (الثالثة) الخلاف في المسالة لا يختص بالامر بل هو جار في سائر انواع الكلام كما بسط في الكلام (قوله ولاكنه لا يصير مامورا الا حالة الملابسة الخ) هذا كلام على زمن تعلق الامر التنجيزي وما سبق كلام على تعلق الامر المعنوي والنقول في هاته المسالة مضطر به فقال القاضي في مختصر التقريب الفعل مامور به حال حدوثه ثم قال المحققون من اصحابنا الامر قبل حدوث الفعل امر ايجاب والزام ولاكنه يتضمن الاقتضاء والترغيب واذا تحقق الامتثال فالامر متعلق به ولكنه لا يقتضي ترغيبا مع تحقق المقصود وذهب بعض من ينتمي الى التحقيق الى انه انما يؤمر به حالة المباشرة واذا تقدم عليه فهو امر انذار واعلام بحقيقة الوجوب عند الوقوع وهذا باطل اه وما نقله القاضي عن المحققين هو ما نقله الجلال السبكي عن الجمهور حيث قال في جمع الجوامع والامر عند الجمهور يتعلق بالفعل قبل المباشرة بعد دخول وقته الزاما وقبله اعلاما ومازيفه من ان الامر لا يتعلق الا حال الملابسة هو الذي يدل عليه صريح نقل الامام الرازي وتبعه عليه جماعة من المحققين كالشهاب المص وناصر الدين البيضاوي والصفي الهندي في نهايته وهو الذي ارتضاه الجلال السبكي في جمع الجوامع وقال انه التحقيق قال الصفي ونقل امام الحرمين عن اصحاب الشيخ ما يقتضي انه ليس مامورا به قبل حدوثه وهو الذي يقتضيه اصلهم ان الاستطاعة مع الفعل ولا يقال ان مقتضى اصلهم الاخر وهو جواز التكليف بالمحال يقتضي جواز الامر بالفعل قبل الاستطاعة وعليه يكون المامور مامورا

وهما قديمان وانما الحادث المتعلق به فقط (ولكنه لا يصير مامورا الا حالة الملابسة خلافا للمعتزلة

قبل التلبس بالفعل والمامورية مامور به قبل حدوثه لانا نقول لعلهم فرعوا هذا على استحالته او انهم وان قالوا بجوازه لكنهم قالوا ذلك بناء على عدم وقوعه واتفقوا في النقل على المعتزلة بانهم يقولون الفعل انما يصير مامورا به عندهم قبل حدوثه لا عنده بل عنده ينقطع تعلق التكليف به وهو موافق لاصلهم من ان الاستطاعة قبل الفعل وان تكليف ما لا يطاق غير جائز ونقل الامدي ان الناس اتفقوا على جواز كون الفعل مامورا به قبل حدوثه سوى شذوذ من اصحابنا وعلى امتناع كونه كذلك بعد حدوثه واختلفوا في جواز كونه كذلك وقت حدوثه فاثبته اصحابنا ونفاه المعتزلة فهذا الكلام صريح في ان الخلاف بين معظم الاصحاب والمعتزلة في المامور انما هو في وقت التلبس والحدوث لا قبله والنقل الاول يقتضي تحققه (قوله اعلام بانه سيصير الخ) الفرق بين التعلق الاعلامي والالزامي ان الاول هو اعتقاد وجوب الاتيان بالفعل بعد الوقت لا نفس ايجاده والتعلق الالزامي هو وجوب الاتيان به وايجاده (قوله وزمن وجود الفعل هو زمن الملابسة الخ) قال الزركشي في تشنيف المسامع ووجه ما ادعاه المص يعني ابن السبكي من التحقيق في هذا المذهب وهو ان الامر لا يتعلق بالفعل الا عند المباشرة وهو الذي درج عليه المص هنا امور منها ان الامر يتناول زمان امكان الفعل لامتناع التكليف بالواجب والممتنع وزمان وقوع الفعل زمان امكانه فانه ليس زمان امتناعه لامتناع وقوع الفعل في زمن امتناعه وليس زمن وجوبه الذاتي قطعا فان كان له وجوب كان ذلك الوجوب وجوبا بشرط المحمول اي بشرط وجوبه وانه لا يمتنع اما حال وقوعه او قبله فبالاتفاق فلو كان الوجوب والامتناع بشرط المحمول مانعا من التكليف لم يكن المامور مامورا اصلا فثبت ان زمن وقوع الفعل زمن امكانه فوجب ان يتناول الامر اياه ومنها انه قبل المباشرة مشغول بالضد فهو مكلف بترك الضد فلا يكون مكلفا بالفعل في تلك الحالة والا لاجتمع النقيضان وكان تكليفا بما لا يطاق وبانه لو كان كذلك لم يكن ممتثلا الا في هذه الحالة وذلك محال ولان الله تعالى لا يكلف بشيئين في حالة واحدة ولهذا قلنا عند كل جزء مكلف فيه وقبله وبعده ليس مكلفا به لانه يلزم ان يكون مكلفا

والحاصل قبل ذلك اعلام بانه سيصير مامورا . لان كلام الله تعالى قديم والامر متعلق بذاته فلا يوجد غير متعلق والامر بالشيء حالة عدمه محال للجمع بين النقيضين وحالة ايقاعه محال لتحصيل الحاصل. فيتعين زمن الحدوث) هذه المسئلة لعلها اغمض مسئلة في اصول الفقه والعبارات فيها عسرة التفهم وسر البحث فيها ان الالفاظ اللغوية انما وضعت لطلب ما هو ممكن من المامور فتعين ان الامر انما طلب من المامور الفعل . في زمن ليس فيه عدمه لانه لو طلب منه الفعل في زمن فيه عدمه لطلب منه الجميع بين الوجود والعدم وذلك محال فاذن لم يطلب منه الفعل الا في زمان ليس فيه عدمه وكل زمان ليس فيه عدم الفعل فيه وجوده قطعا لان الوجود والعدم لا يمكن ارتفاعهما معا وزمن وجود الفعل هو زمن الملابسة وذلك هو المطلوب ومقصودنا بهذا بيان صفة التعلق لا ان الملابسة شرط في التعلق والا لتعذرت حقيقة العصيان ولا يوجد عاص ابدا لانه يقول الملابسة شرط لكوني مامورا وانا لم الابس فشرط الامر مفقود فلست مامورا فلا اكون عاصيا بالترك فحينئذ يتعين ان لا تكون الملابسة شرطا في تعلق الامر بالمكلف بل صفة تعلقه بذلك فقط اي ما تعلق لما تعلق الا بايقاع الفعل في زمان ليس فيه عدمه . وهو عاص اذا ترك لانه امر ان يعمر زمانا مستقبلا بالفعل بدلا عن عدمه فلم يفعل فمعنى قولنا انه انما يصير مامورا حالة الملابسة ان تلك الحالة هي التي تعلق بها الامر وتعلقه متقدم عليها بالفعل فيها . والمعتزلة يقولون لا ينبغي ان يكون هذا

صفة التعلق لانه لو تعلق بايقاع الفعل في زمن الحدوث لتعلق بتحصيل الحاصل فان زمن الحدوث زمن وجوده لانه اول ازمنة الوجود واول ازمنة الوجود وجود وطلب الوجود حالة الوجود طلب تحصيل الحاصل فيتعين ان يكون متعلقا بما قبل زمن الوجود وهو زمان العدم . ونحن نقول لهم تعلقه بايقاع الفعل حالة العدم يلزم منه اجتماع النقيضين واما قولكم يلزم من تعلقه بحالة الملابسة تحصيل الحاصل فليس كذلك لان تحصيل الحاصل يشترط فيه تعدد الزمان بان يكون الوجود حصل في زمان وقيل له بعد ذلك افعل ذلك الفعل الذي وقع في الزمان الاول بعينه فهذا تحصيل الحاصل اما مع اتحاد الزمان فلا لان كل موثر انما يوثر في فعله حالة حدوثه ولا يمكن ان يكتب احد كتابا الا في الزمن الذي يكتبه فيه ولا يبني دارا الا في الزمن الذي يقع البناء فيه فزمن الحدوث هو زمن التاثيرات فلو منع التاثير لم يبق تاثير فمثار الغلط حينئذ هو الغفلة عن شرط تحصيل الحاصل وهو تعدد الزمان اما مع اتحاده فلا فهذا ماخذ البحث في هذه المسئلة بين الفريقين . ويتفرع عليه ان عند المعتزلة ينقطع تعلق الامر بالدخول في الملابسه لانتفاء العدم الذي هو زمن التعلق وعندنا يبقى التعلق حتى تفرغ الملابسة فبالفراغ من الملابسة ينقطع التعلق اجماعا وفي زمن الملابسة قولان عندنا التعلق موجود وعند المعتزلة لا وقبل الملابسة قولان التعلق حاصل عند المعتزلة وعندنا لا واما كون المتقدم قبل ذلك اعلاما او امرا فلم يقل الامام فخر الدين الا انه اعلام معناه بانه مامور حالة الملابسة وهو امر بما في زمن الملابسة وقال القاضي عبد الوهاب في الملخص اختلف الناس هل هو امر على الحقيقة ام اعلام فقال كثير ان الامر في الحقيقة انما هو المقارن اما المتقدم فاعلام وقال الباقون هو امر واختلف المعتزلة في مقدار ما يتقدم عليه من الاوقات بعد اتفاقهم مع اصحابنا على تقدمه بوقت يحصل به للمامور السماع والفهم فمنهم من قال لا يجوز تقدم الامر على المامور بازمنة كثيرة بل بوقت واحد الا لمصلحة والذي اختاره القاضي ابو بكر رحمه الله انه يجب تقدمه بوقتين وقت السماع ووقت الفهم والعلم بالمراد . والتكليف يقع في الزمن الثالث لان ايقاع الفعل قبل العلم بمراد المتكلم محال قال فههنا اربعة مطالب . احدها وجوب تقدم الامر على وقت المامور به والثاني ان تقدمه لا يخرجه عن كونه امرا وان كان اعلاما وانذارا والثالث في وجوب تعلق الامر بالفعل حالة ايجاده والرابع في مقدار ما يتقدم الامر به على الفعل من الاوقات وقد اجمع المسلمون على ان اوامر رسول الله صلى الله عليه وسلم تتناولنا وهي متقدمة علينا وانها اوامر فالقول بالاعلام باطل ولانه لا يحتاج لامر آخر بعده ولو كان اعلاما بانه سيصير مامورا لاحتجنا لامر آخر حالة الملابسة وليس كذلك (والامر بالامر بالشيء لا يكون امرا بذلك الشيء الا ان ينص الامر على ذلك كقوله عليه الصلاة والسلام مروهم بالصلاة لسبع واضربوهم عليها لعشر) من امر غيره ان يامر شخصا آخر فهو كمن امر زيدا ان يصعد على الدابة فانه لا يصدق عليه انه امر الدابة كذلك قوله عليه الصلاة والسلام مروهم بالصلاة لسبع ليس امرا للصبيان بل انما فهمنا امر الصبيان بالمندوبات لقوله عليه الصلاة والسلام في حديث الخثعمية لما قالت « يا رسول الله الهذا حج قال نعم ولك اجر » ومن الناس من طرد القاعدة وقال امر الصبي بالصلاة لا يحصل له فيها اجر بل امره بذلك

بالشيء وضده في حالة واحدة بل كلما انقضى جزء انقضى تكليفه به وكلما دخل في جزء كلف به (قوله والامر بالامر بالشيء الخ) قال السعد في حواشي العضد سوا كان بلفظ الامر كما في قوله عليه السلام مروهم بالصلاة او بصيغته كما في قول الملك لوزيره قل لفلان يفعل كذا فلا تختص المسالة بلفظ الامر كما توهمه بعضهم اه (قوله لا يكون امرا بذلك الشيء الخ) قال العضد في شرح المختصر الاصولي امر الامر المكلف ان يامر غيره بشيء ليس امرا من الامر لذلك الغير بذلك الشيء وقيل امر له به وينبني على هذا الخلاف كون الصبي ماجورا على الصلاة او ليس بماجور فعلى الاول غير ماجور وانما فائدة امره تمرينه فقط على العبادة وعلى الثاني ماجور والذي نقله البناني في حواشي المحلي ان هذا هو مذهب المالكية وظاهر كلام المص هنا كالشيخ ابن الحاجب ان المذهب ان الصبي ان قلنا انه مامور بالمندوبات فليس ذلك من قوله صلى الله عليه وسلم مروهم بالصلاة لسبع المبني على قاعدة ان الامر بالامر بالشيء امر لذلك الغير بذلك الشيء بل من دليل اخر وذلك ان الامر بالامر بالشيء لا يكون امرا بذلك الشيء واستدل في شرح المختصر على ذلك بانه لو كان الامر بالامر امرا لكان قولك للغير مر عبدك ان يتجر تعديا لانه امر

على سبيل الاستصلاح كاستصلاح البهائم لحن النفار. والشماس لان لها اجورا ومتى علم ان الامر قصد بذلك الامر التبليغ كان ذلك امر للثالث كما قال عليه الصلاة والسلام لعمر بن الخطاب رضي الله لما طلق امراته في الحيض مره فليراجعها حتى تطهر ثم تحيض ثم تطهر فتلك العدة التي امر الله تعالى ان تطلق لها النساء ومقتضى هذه القاعدة ان ابن عمر رضى الله عنهما لا تجب عليه المراجعة لان الامر بالامر لا يكون امرا لكن علم من الشريعة ان كل من امره رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يامر غيره فانما هو على سبيل التبليغ ومتى كان على سبيل التبليغ صار الثالث مامورا اجماعا (وليس من شرطه تحقق العقاب على تركه عند القاضي ابي بكر والامام خلافا للغزالي لقوله تعالى ويعفو عن كثير)هذه المسئلة نقلتها ههنا واختصرتها كما وقعت في المحصول وليست المسئلة على هذه الصورة في اصول الفقه ولا قال القاضي هذه العبارة ولا الغزالي ايضا بل المنقول في كتاب القاضي انه قال اذا اوجب الله تعالى علينا شيئا وجب ولا يشترط في تحقق الوجوب استحقاق العقاب على الترك بل يكفي في الوجوب الطلب الجازم وقال غيره الوجوب والندب اشتركا في رجحان الفعل ولم يميز الوجوب الا باستحقاق الذم او العقاب فاذا اسقطناه عن الاعتبار لم يبق فرق البتة والحق ما قاله القاضي فانا اذا دعونا وقلنا اللهم توفنا مسلمين فانا نجد انفسنا جازمة بهذا الطلب من غير رخصة في تركه واذا قلنا . اللهم اعطني عشرة آلاف دينار فاني اجد رخصة في انها لو كانت خمسة لم اتالم لذلك فالطلب ههنا غير جازم بخلاف الاول فقد تصورنا الطلب منا في حق الله تعالى جازما وغير جازم مع استحالة استحقاق الذم ونحوه فاذا تصورنا الطلب الجازم بدون استحقاق الذم صح ما قاله القاضي والغزالي لم يخالف في لزوم العقاب بل الغزالي وكل منتم الى شريعة الاسلام يقول بجواز العفو ولو بعد التوبة اما عدم الغفر ان مطلقا فلم يقل به احد (الفصل السادس في متعلقه فالواجب الموسع وهو ان يكون زمان الفعل يسع اكثر منه وقد لا يكون محدودا بل مغيا بالعمر وقد يكون محدودا كاوقات الصلوات

لعبد الغير فكان ذلك مناقضا لقولك للعبد بعد ذلك لا تتجر لانه امر له ونهي واللازم منتف (قوله ومتى علم الخ) حاصله انه اذا قامت قرينه على ان غير المخاطب مامور بذلك الشيء فلا خلاف ان غير المخاطب مامور بالامر الاول وجعل بعضهم القرينة في الحديث على ان غير المخاطب مامور (قوله فليراجعها الخ) فانه امر للغائب فيكون ابن عمر رضي الله عنهما مامورا منه صلى الله عليه وسلم وجعل المص القرينة ما علم من الشريعة من امره رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يامر غيره فانما هو على سبيل التبليغ وحيث كان كذلك كان هذا الثالث مامورا ويوافقه ما ذكره العضد في جواب دليل القائلين بان الامر بالامر بالشيء آمر لذلك الغير بذلك الشيء حيث قالوا فهم ذلك من امر الله تعالى رسوله ان يامرنا ومن قول الملك لوزيره قل لفلان افعل كذا قال والجواب ان الفهم ثمة لقرينة تدل عليه وهو العلم بانه مبلغ لامر الله وامر الملك وليس الغرض امرهما بالامر من قبل نفسه الذي هو محل النزاع اه (قوله وليس من شرطه تحقق العقاب الخ) قال حجة الاسلام في المستصفى عند الكلام على حد الواجب من الفن الثاني في انقسام الاحكام قال قوم انه الذي يعاقب على تركه فاعترض عليه بان الواجب قد يعفى عن العقوبة على تركه ولا يخرج بكونه واجبا ولان الوجوب ناجز والعقاب منتظر ثم قال وقال القاضي ابوبكر رضي الله عنه الاولى في حده ان يقال هو الذي يذم تاركه ويلام شرعا بوجه ما لان الذم امر ناجز والعقوبة مشكوك فيها اه

الكلام على الفصل السادس في متعلق الامر

مبحث الكلام على الواجب الموسع

(قوله فالواجب الموسع الخ) ينقسم الواجب بالنظر الى نفسه الى معين ومخير وباعتبار الوقت الى مضيق وموسع وباعتبار المكلفين الى عين وكفايه وابتدا المص بالكلام على تقسيم الواجب الى مضيق وموسع وحاصله ان الفعل

المتعلق بوقت معين ينقسم الى ثلاثة اقسام احدها ان يكون وقته مساويا لـه لا يزيد عليه ولا ينقص كصوم شهر رمضان ويسمى هذا بالواجب المضيق الثاني ان يكون الوقت ناقصا عن الفعل فلا يجوز التكليف بهذا القسم عند من لا يجوز التكليف بالمحال الا الغرض تكميلي خارج الوقت الثالث ان يزيد الوقت عن الفعل ويسمى هذا بالواجب الموسع ويرجع حاصله الى الواجب المخيـر قـال الاسنوي في شرح المنهاج واشار المص يعني البيضاوي الى ان الواجب الموسع في التحقيق يرجع للواجب المخير لان الفعل واجب الاداء في وقت ما اما اوله او وسطه او آخره فجرى قولنا في الواجب المخير ان الواجب اما هذا او ذاك فكما انا نصفه بالوجوب على معنى انه لا يجوز الا خلال بجميعها ولا يجب الاتيان به فكذلك هذا فتلخص ان المكلف مخير بين افراد الفعل في المخير وبين اجزاء الوقت في الموسع اه وقال السيد السند في الحواشي العضدية فانت محير في الموسع بين اجزاء الوقت المتخالفة بتشخصاتها المتماثلة بالحقيقة وفي خصال الكفارة التخيير بين جزئيات متخالفة الحقائق واعلم انه وقع خلاف في القول بالواجب الموسع وعدم القول به ومن قالوا به اختلفوا على مذاهب احدها وهو الذي ذهب اليه الجمهور واكثر المالكية وقال القاضي عياض هو مذهب مالك وهو الذي اختاره الامام واتباعه ودرج عليه الشيخ ابن الحاجب ان جميع وقت الظهر ونحوه كوقت العصر وقت اداء فمتى اوقع الفعل في جزء من اجزاء الوقت فهو ممتثل لما امر به لان قوله صلى الله عليه وسلم الوقت ما بين هذين متناول لجميع اجزائه وليس تعيين بعض الاجزاء للوجوب باولى من تعيين البعض الاخر وحرر المص هذا المذهب بان الخطاب متعلق بالقدر المـشترك بين اجزاء الزمان الواقع بين الحدين فلا جرم صح اول الوقت لوجـود المشترك ولم يأثم بالتاخير لبقاء المشترك في اخره ويأثم اذ افوت جملة الوقت لتعطيل المشترك الذي هو متعلق الوجوب ثم اختلف ارباب هذا القول في انه هل يجب على من اراد التاخير عن اول الوقت العزم على الامتثال بعده في الاثناء او في الاخر او لا يجب فذهب الاكثرون الى انه لا يجب وذهب بعض الاصوليين وبعض الفقهاء وبه قال القاضي عبد الوهاب من اصحابنا الى انه يجب في اول

وهذا يعزى في الشافعية منعه بنـاء على تعلق الوجوب بـاول الوقت والواقع بعد ذلـك قضاء يسد مسد الاداء وللحنفية منعه بناء على تعلق الوجوب باخر الوقت والواقع قبله نفل يسد مسد الواجب وللكـرخي منعه بناء على ان الواقع من الفعل موقوف فان كان الفاعل في آخر الوقت من المكلفين فالواقع فرض والا فهو نفل ومذهبنا جواز مطلقا والخطاب عندنا متعـلق بالقـدر المشترك بين اجزاء الزمان الكائنة بين الحدين فلا جـرم صـح اول الوقت لوجود المشترك ولم يأثـم بالتاخير لبقـاء المشترك في آخره ويأثم اذا فوت جملة الوقت لتعطيل المشارك الذي هو متعلق الوجوب فلا يرد علينا مخالفة قاعـدة البتة بخلاف غيرنا ٦ من انكر الواجب المـوسع عـلى الاطـلاق راى ان التوسعة تقتضي جواز الترك والوجوب يقتضي المنع من الترك والجمع بينهما محال وهؤلاء خـمس فرق لهـا خمسة اقـوال الاول انـه متعلـق باول الوقت لان الزوال مثلا سبب لوجوب الظـهر والاصـل تـرتب المسببات على اسبابها والشافعـية اليوم ينكرون هذا المذهب غير انه منقول في عدة كثيرة من كتب الاصول ويرد على هذا المذهب ان الاذن في تفويت الاداء لفعل القضاء لغير عذر غير معلوم في الشريعة وقـد اجمعت الامة على جواز التاخير في الصلوات وجواز التعجيل اما الاذن في تفويت الاداء لفعل القضاء لعذر فمعهود كتفـويت الاداء في حـق المسافر ريصوم قضاءه فهـذا مدرك هذا المذهب وما يرد عليه ٠ القول

الوقت الفعل او بدله وهو العزم على فعل الصلاة بعد ثم ينسحب هذا العزم على اجزاء الوقت كانسحاب النية على العبادة الطويلة وعلى هذا يحمل كلام القاضي ابي بكر الباقلاني كما قال امام الحرمين اذ هو اللائق بمقام هذا الرجل العظيم لا ما فسره به الجلال السبكي من انه يجب في كل جزء من اجزاء الوقت العزم او الفعل فاعترض عليه بان هذا لا يعرف الا عن القاضي ومن تابعه كالامدي وانه معدود من هفواته ومن العظائم في الدين لانه ايجاب بلا دليل وذهب بعض اصحابنا فيما حكى الباجي ايضا الى ان العزم واجب وليس بدلا (المذهب) الثاني ان الواجب غير معين وللمكلف تعيينه وحكى هذا المذهب الباجي عن بعض اصحابنا ومن لم يقل بالواجب الموسع ورای ان التوسيع والوجوب متنافيان لاختلاف مقتضاهما فالتوسعة تقتضي جواز الترك والوجوب يقتضي المنع من الترك والجمع بينهما محال وهولاء خمس فرق كما قال المص لها خمسه اقوال (القول الاول) انه متعلق باول الوقت فان فعله في اخره فقضاء ونقل هذا القول الشافعي في الام عن المتكلمين ولا يعرف هذا القول في مذهب الشافعي كما صرح بذلك الاسنوي والفهري (القول الثاني) ان الوجوب متعلق باخر الوقت فان قدمه كان تعجيلا للواجب مسقطا له كتعجيل الزكاة قبل وجوبها ونقله المص عن الحنفية ومقتضى هذا الكلام ان تقع الصلاة نفسها واجبة ويكون التطوع انما هو في التعجيل لمن عجل دينه او زكاته وقد ذكر في البرهان ما يقتضيه والذي حكاه الشيخ ابن الحاجب عن الحنفيه انه اذا قدمه كان نفلا نائبا عن فرض وهذا الذي نقله الشيخ ابن الحاجب عنه هو الذي نقله شمس الايمة السرخسي وابو زيد الدفوسي من ايمتهم عن اكثر العراقيين فقول الكمال ابن الهمام في تحريره في رد ما نقله الشيخ ابن الحاجب عنهم وانه غير معروف فيه توقف وقال عليه الاسنوي ان ما نقله الشيخ ابن الحاجب عن هذا القائل انه يقع نفلا خلاف الاجماع لان النفل لا يصح بنية التعجيل اجماعا كما قاله ابن التلمساني في شرح المعالم فبطل كونه تعجيلا اهـ والمحرر من مذهب المتاخرين من الحنفية هو اثبات الواجب الموسع وذلك انهم يقسمون الوقت الى ما يفضل عن الواجب كوقت الصلاة والى ما لا يفضل عنه ويسمون

الثاني ان الوجوب متعلق باخر الوقت قاله الحنفية لان انتفاء خاصية الشي يقتضي انتفاءه وثبوت خاصية الشيء تقتضي ثبوته وخاصية الوجوب الاثم على تقديم الترك ولم نجد هذا الا آخر الوقت فيكون الوجوب متعلقا باخر الوقت ووجدنا هذه الخاصية منتفية اول الوقت ووسطه فوجب انتفاء الوجوب من اول الوقت ووسطه ويرد عليهم انه اذا عجل لم يفعل الواجب على قولهم واجزاء غير الواجب عن الواجب خلاف الاصل والقواعد فهذا مدرك هذا المذهب وما يرد عليه . القول الثالث قاله الكرخي من الحنفية انه موقوف فان كان الفاعل آخر الوقت مكلفا . قلت الفعل المتقدم واجب فما اجزا عن الواجب الا واجب فهذا هو الموجب للوقوف ويرد عليه ان صلاة تقع في الوجود لا توصف بكونها فرضا ولا نفلا خلاف القواعد . القول الرابع ان زمن الوجوب هو زمن الايقاع اي وقت كان لا يتعداه حذرا من الاشكالات المتقدمة ويرد عليه ان الوجوب وصفته ومتعلقه لا بد ان تتقدم الفعل فلا بد من تعيين الوقت قبل الفعل اما متعلق او صفة تثبت مع الفعل فغير معهود في الشريعة . القول الخامس ان ايقاع الفعل قبل آخر الوقت نفل يمنع من تعلق الوجوب بالمكلف آخر الوقت فلم يجزىء عن الواجب غير الواجب بل سقط الوجوب في نفسه ويرد عليه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم واصحابه رضوان الله عليهم ما كانوا يصلون آخر الوقت بل يعجلون فيلزم انهم ما صلوا فرضا قط فيفوتهم اجر الواجبات وهو في غاية البعد فهذه مدارك هذه المذاهب

الاول ظرفا للاداء اصطلاحا وقد سماه بعضهم موسعا كما في الكشف الصغير والوقت عندهم سبب محض اي علامة للوجوب قالوا والسبب بالحقيقة النعم المترادفة في الاوقات والعبادات شكرا لاكن اقيم المحل مقام الحال تيسيرا على العباد ثم المراد بسببية الوقت الموسع عند عامة الحنفية ان السبب هو الجزء الاول منه فان لم يتصل به الاداء انتقلت السببية الى الجزء الذي يليه وهكذا الى الجزء الاخير فيتعين للسببية اذا اتصل به الاداء واما بعد خروج الوقت فالسبب كل الوقت في حق القضاء وذهب بعضهم الى ان السبب هو الجزء الاول من الوقت عينا لسبقه وصلاحيته للسببية بلا مانع بمعنى انه علامة على تعلق وجوب الفعل مخيرا في اجزاء زمن مقدر يقع الاداء منها كالتخيير في المفعول من خصال الكفارة فجميعه وقت الاداء والسبب الجزء السابق وهذا هو الذي ارتضاه الكمال ابن الهمام في تحريره على ان المحرر عند الحنفية هو اثبات الموسع لا انكاره كما نقله الشهاب المص عنهم وكذلك الجلال السبكي في جمع الجوامع حيث نقل عنهم ان الجزء الذي إتصل به الاداء من الوقت بان وقع فيه وان لم يتصل الاداء بجزء من الوقت بان لم يقع الفعل في الوقت فوقت ادائه الجزء الاخير من الوقت بتعينه للفعل فيه حيث لم يقع فيما قبله فتحصل في نقل مذهب الحنفية ثلاثة اقوال والمحرر وسطها (القول الثالث) قول الكرخي عن الحنفية انه ان قدم الفعل عن آخر الوقت وقع واجبا لكن بشرط ان يبقى المكلف بصفة التكليف لاخر الوقت فاذا جن في اثناء الوقت او مات فما فعله اولا نفل ورد هذا المذهب الشهاب المص لمخالفته للقواعد لما يلزم عليه من ان تقع صلاة في الوجود ولا توصف بكونها فرضا ولا نفلا (القول الرابع) ان زمن الوجوب هو زمن الايقاع اي وقت كان لا يتعداه ورده بانه يلزم عليه الخروج عن المعهود في الشريعة فان المعروف ان الوجوب وصفته من كونه موسعا او مضيقا ومتعلقة لابد ان يتقدم الفعل واما كون متعلقه وصفته تبعا للفعل فغير معلوم (قوله قالت المعتزلة ايضا الوجوب متعلق بجملة الخصال الخ) القول بان الواجب الكل ويسقط بفعل واحد والقول بان الواجب معين عند الله فان صادفه المكلف فذلك والا فهو نفل ناب عن فرض والقول بان الواجب ما يختاره المكلف الاقوال

وما يرد عليها من الاشكالات . واما القائلون بالتوسعة فقالوا الوجوب عندنا متعلق بالقدر المشترك بين اجزاء القامة الكائنة بين طرفيها فترتب الوجوب على سببه لان الوجوب في المشترك وجد عقيب الزوال ولم يلزمنا مخالفة شيء من هذه القواعد البتة وهذه الفرقة لهم قولان في جواز التاخير هل يشترط في جواز التاخير العزم على الفعل آخر الوقت لان من لم يفعل ولا عزم على الفعل يعد معرضا عن الامر اولا يشترط لان اللفظ ما دل الا على الصلاة دون العزم فهذه سبعة مذاهب في هذه المسالة حكاها سيف الدين الامدي في الاحكام وابو اسحاق في اللمع وغيرهما والقول بالتوسعة واشتراط البدل هو مذهبنا ومذهب الشافعية (وكذلك الواجب المخير قالت المعتزلة ايضا الوجوب متعلق بجملة

الثلاثة هي للمعتزلة وهي متفقة على نفي ايجاب واحد لا بعينه كما انهم يقولون لا يجوز تحريم واحد لابعينه وذلك لان تحريم الشيء وايجابه على قاعدتهم في التحسين والتقبيح لما في فعله او تركه من المفسدة التي يدركها العقل وانما يدركها في المعين وعلى كلامهم منع ظاهر لانه قد تكون المفسدة في فعل الجميع من اشياء معينة دون كل واحد منها فلا يمتنع تحريم واحد منها لا بعينه اذ بترك واحد منها تنتفي المفسدة ح وقد تكون المفسدة في ترك الجميع دون ترك كل واحد منها فلا يمتنع ايجاب واحد منها لابعينه اذ بفعل اي واحد منها تتعين المفسدة فالمفسدة في الفعل او في الترك لا تتوقف على التعيين بالمعنى الذي ادعوه وعلى قولنا ان الواجب هو القدر المشترك وهو مفهوم احدها مبهما والمخير فيه افراد ذلك المفهوم الذي يصدق عليها فاذا فعل المكلف جميع **الخصال المخير فيها فلا يخلواما ان يكون فيها ما هو اعلى ثوابا وعقابا او ادنى** كذلك و هي متساوية فعلى الاول فقيل الواجب اي المثاب عليه ثواب الواجب **الذي هو كثواب سبعين مندوبا اخذا من حديث رواه ابن خزيمة والبيهقي في** شعب الايمان وهو وان كان ضعيفا الا انه يعمل به في مقام الترغيب في الفضائل هو الاعلى سواء ضم اليه غيره وفعل الجميع في مرة او فعلها مرتبة وان تركها فقيل يعاقب على ادناها لانه لو فعله فقط لا يعاقب وان تساوت فائم واحد لا بعينه وهذا التفصيل للفهري وعليه درج ابن السبكي وقيل ان اختلفت كالاطعام عندنا معاشر المالكية والاعتاق عند الشافعية فاذا فعلها مرتبة فالواجب الاول والباقي نفل وان فعلها في مرة فقال المص يثاب على القدر المشترك يريد ثواب الواجب وان تركها عوقب على القدر المشترك بلا تفصيل

مبحث الكلام على الواجب المخير

(قوله وعندنا وعند بقية اهل السنة بواحد لا بعينه الخ) الامر بواحد من اشياء معينة بنوعها لا بشخصها اذ هو انما يقع بعد وقوعها في الخارج يوجب واحدا لا بعينه حيث كان الامر للوجوب وان كان للندب كان المندوب واحدا لا بعينه وكذا يقال في الكراهة وليس الواجب ذات الواحد غير المعين بل الواجب هو القدر المشترك بين تلك الاشياء وهو المفهوم الكلي والمراد بالمفهوم الكلي الذي

الخصال وعندنا وعند بقية اهل السنة بواحدلا بعينه ويحكى عن المعتزلة ايضا انه متعلق بواحد معين عند الله تعالى وهو ما علم ان المكلف سيوقعه وهم بنقلون ايضاهذا المذهب عنا والمخير عندنا

هو الواجب في المخير الكلي الطبيعي اعني ما يعرض له هذا المفهوم لا من حيث تحققه في جزء معين وان كان ذلك لا وجود له الا في ضمن جزء بل من حيث تحققه في جزء غير معين والقدر المشترك سواء كان متواطيا كما في اعتق ذلك العبد او ذلك العبد او ذلك العبد او مشككا كما في آية الكفارة كما هو التحقيق خلافا لمن قصره على الثاني (قوله والوجوب فيه متعلق بمفهوم احد الخصال الذي هو قدر مشترك بينها الخ) ليس معنى الواجب المخير انه خير في نفس ذلك الواجب كما يتبادر الى الفهم من هاته العبارة بل معناه الذي خير في افراده ثم هذا القدر المشترك بينها اعني ذلك المفهوم من حيث تعين المشترك فيه معين فاندفع القول بانه كلف بغير المعين واما خصوصية كل واحد فهو مخير فيه لا واجب فلا يلزم فيه التكليف بغير معين فهذا واسطة عقد المقال لأهل التحقيق كما في حواشي العضد والجلال (قوله فما هو واجب لا تخيير فيه وما هو مخير لا وجوب فيه الخ) تحرير دفع به ما توهمه المعتزلة من ان الجمع بين الوجوب والتخيير جمع بين متناقضين لاقتضاء الاول عدم جواز الترك والثاني جوازه فبين المص ان متعلق الوجوب غير متعلق التخيير وقد جنح الى هذا الشيخ ابن الحاجب في مختصره الاصولي وشرحه عضد الدين وحققه السيد السند بقوله والحق الذي بينه هو ان الذي وجب وهو الواحد المبهم اعني هذا المفهوم الكلي لم يخير فيه اذ لا يجوز تركه البتة ولا تعدد فيه ايضا والتخيير انما هو في كل واحد من المعينات وليس منها بواجب لان الشارع لم يوجب واحدا معينا من هذه المعينات وان كان كل واحد ينادي به الواجب الذي هو مفهوم احدها مبهما فليس معنى الواجب المخير انه خير في نفس ذلك الواجب كما يتبادر الى الفهم من هذه العبارة بل معناه الواجب الذي خير في افراده فبطل ما قاله المعتزلة وعلى هذا فوصف الواجب بالمخير من باب وصف الشيء بوصف متعلقه فتبين مما سبق ان الواجب هو المفهوم الكلي اعني الكلي الطبيعي لامن حيث تعينه في بعض افراده وان كان التعيين من ضرورة تحققه فهو نظير قولهم الامر لطلب الحقيقة لا للمرة لكن المرة من ضرورة تحقق المامور به (قوله وقول المعتزلة الخ) ظاهر كلام المص ان الخلاف بيننا وبين المعتزلة

كالموسع والوجوب فيه متعلق بمفهوم احدى الخصال الذي هو قدر مشترك بينها وخصوصياتها متعلق التخيير فما هو واجب لا تخيير فيه وما هو مخير لا وجوب فيه فلا جرم يجزئه كل معين منها لتضمنه القدر المشترك وفاعل الاخص فاعل الاعم ولا يأثم بترك بعضها اذا فعل البعض لانه تارك للخصوص المباح فاعل للمشترك الواجب ويأثم بترك الجميع لتعطيله المشترك بينها) عندنا القدر المشترك بين الخصال المخير بينها متعلق به خمسة احكام الوجوب . ولا يثاب ثواب الواجب اذا فعل الا على القدر المشترك ولا يعاقب عقاب تارك الواجب اذا ترك الجميع الاعلى القدر المشترك ولا تبرأ ذمته اذا فعل الا بالقدر المشترك ولا ينوي اداء الواجب الا بالقدر المشترك فهو متعلق الوجوب والثواب والعقاب وبراءة الذمة والنية وقول المعتزلة انه متعلق بالجميع معناه بالجميع على وجه تبرأ ذمته بفعل البعض فلا يكون

خلافا للمذهب الاخر وعند التحقيق تستوي المذاهب في هذه المسالـة وتبقى لا خلاف فيها فان المذهب الاخر هم ينكرونه ولم يبق بين الفريقين الا يا لحصته فمـن اعتق رقبة في كفارة اليمين برئت ذمته بما فيها من مفهوم احدى الخصال ومفهوم احداها وقدر مشترك بينها لصدقه على كل واحد منها والصادق على عدة امور هـو مشترك بينهـا وخصاص العتق لا يدخل في الوجوب والا لاثم بتركه اذا اطعـم وتـرك العتق فمفهوم احدى الخصـال هـو متعلق الاحكام الخـمسة المتقدمـة (سوءال) على هذا التقدير يلـزم ان الشاة الواجبة في الزكاة والدينار واجب مخيـر فـان الله تعالى لـم يوجب خصوص شاة بـل مفهـوم الشاة كيف كانت من غير تعييـن فيلزم ان تكون هذه الابواب كلها واجبا مخيرا لتعلق الخطـاب فيهـا بالقدر المشترك بعين ما قتلتمـوه ولم يقل به احد (جوابه) ان تعلق الخطاب بالقدر الـمشترك قسـمان تارة يكون بين اجناس مختلفـة من الحقائق كالعتق والكسوة وتارة بين افراد جنس متحـد الحقيقـة فاصطلـح العلماء عـلى ان الاول يسمى واجبا مخيرا فلا يرد الثاني عليهم لانه غير المعنى الذي اصطلح على تسميته ومن شرط النقض ان يكون بعين الذي يدعيه المتكلـم (فائدة) الفـرق بيـن المخيـر والمرتب ان المخير يجوز العدول عن كل واحدة من الخـصال لفعـل الاخرى والمرتب لا يجوز العدول عن الاول الا عند تعـذره فالاول ككفارة الحنث والثاني نحو كفارة الظهار ثم المـرتب اذا شـق على المكلف فعل الاول منه مشقة تسقط الوجوب فقط انتقل المرتب للمخير كما اذا شق عليه الصوم لانه يضر به وان تجشمه وفعله اجزاه فانـه

يخير بين الصوم والاطعام ويكون اثر المشقة في اسقـاط خصـوص الصوم وتعينه ويبقى الواجب واحدا لا بعينـه ثم للتخييـر والتـرتيب الفاظ تدل عليهما في اللغة والذي رايته للفقهاء ان الله تعالى متى قال افعلوا كذا وكذا فهو للتخيير وكذلك اما كذا واما كذا ومتى قال فمـن لم يجد كذا فليفعل كذا وان لم يجد كذا فليفعل كذا كما قال الله تعالى في الظهار فمـن لم يجـد فصيـام شهرين متتابعين فصـورة الشرط مستند التـرتيب ولفظ او مـوجب للتخيير (سوءال) يلزم على هذه القاعدة ان قوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامراتان يوجب ان الانسان يحرم عليه ان يستشهد رجلا وامراتين عند القـدرة على رجلين او يكون ذلك غير مشروع في حقه وان لم يكن حراما وهو خـلاف الاجماع فيلزم احد الامرين اما ان تكون هـذه الصيغـة لا تدل على الترتيب وهو خلاف ما عليه الفقهاء او تدل فيلزم خلاف الاجماع في هذه الصورة (جوابه) ان الحق في هذه المسئلة ان هذه الصيغة لا تستقل بالدلالة على الترتيب بل قد تستعمل للحصر كقولك ان لم يكن هذا العدد زوجا فهو فرد وان لم يكـن زيد متحركا فهو ساكن وان لم يكن حيا فهو ميت فهذا كلام عربي والمقصود به بيان الحصر في هاتين الحالتين الزوج والفـرد والحركة والسكون والحياة والموت وهو مقصود الاية . ومعناها ان الحجة الشرعية الكاملة من الشهادة في الاموال منحصرة في الرجلين والرجل والمراتين . واما الشاهد واليمين والنكول وغير ذلك فليس حجة تامة من الشهادة بل من الشهادة وغيرها وهو اليمين او كلها لا شهادة فيها كاليمين والنكول اما حجة تامة شرعية كلها شهادة ليس الا هذين القسمين فاذا تعذر احدهما تعين الاخر فتصير هذه دليـلا على عدم قبول اربع نسوة في الامـوال كما نقل عن الشافعي رضي الله عنه ومتى استعملت هذه الصيغة لبيـان الحصر لا تدل على ان احد القسمين لا يشرع الا عند عدم الاخر بل تدل على ان المشروع محصور فيهما في ذلك الباب الذي سبق الكلام لاجله واذا تقرر هذا تعين ان هذه الصيغة تصلح للترتيب ولبيان الحصر واللفظ الصالح للمختلفات لا يثبت به احدها الا بدليل منفصل فتحصل ان الحق انها لا تستقل بالدلالة على الترتيب بمجردها وحينئذ تقول قرينة كون الموضع لا يصلح للحصر قرينة دالة على انهـا للترتيب فانه لا يحسن استعمالها لغيرهما لوقلت ان لم يكن العدد عشرة فهو مائة لم يصح او ان لم يكن زيد في البيت فهو في السوق حيث لا يعلم الحصر لم يكن كلاما

لفظي لاتفاق الجميع على براءة الذمة بواحد منها وقد تبع في ذلك امام الحرمين في البرهان والذي ذكره الرهوني ان الخلاف بيننا وبينهم معنوي وهو الذي يفيده كلام الجلال المحلي (قوله وعند التحقيق تستوي المذاهب في هـاته المسالة الخ) ظاهر كلام المصنف ان الخلاف لفظي بين قولنا والقـول المنسوب للمعتزلة وهو تابع في ذلك للامامين امام الحرمين والامام الرازي وذلك مبني على تفسير ابي الحسين لهذا القول بانه لا يجوز الاخلال بجميعها ولا يجب الاتيان به وللمكلف ان يختار ايما كان فهو على هذا بعينه مذهب اهل السنة والخلف لفظي لانهم انما قالوا بوجوب الكل بهذا المعنى فرارا من القول بوجوب واحد مبهم لان العقل لا يدرك فيه مصلحة بناء على قولهم بالتحسين والتقبيح والذي قاله الشيخ ابن الحاجب وتبعه العضد والسعد وتبعهم الجلال المحلي ان الخلاف بين المعتزلة واهل السنة معنوي فلهذا قال الجلال اثر قول المتن وقيل

الكل فوله فيثاب بفعلها ثواب فعل واجبات الخ (قوله وينشا منه سوءالان الخ) اي من هذا التفصيل الذي فصله في الجواب سوءالان على من اطلق القول بان هاته الصيغة للترتيب دائما احدهما انه يلزمه ان يقول بافادة الاية للترتيب وهو مخالف الاجماع والثاني في قصره لها على الترتيب مع انها قد تكون للحصر وقد يجاب بان مراد من اطلق بان ذلك هو الاصل في الاستعمال ما لم يقم دليل على خلافه فيعمل به فاندفع السوءالان (قوله غير ان الخطاب يتعلق بالجميع اول الامر الخ) اختلفوا في فرض الكفاية على من يتوجه فقال الجمهور انه على الجميع ولكن يسقط بفعل البعض وهذا هو الذي صححه الشيخ ابن الحاجب وامتضاه كلام الامدي وهو الذي ارتضاه الشيخ تقي الدين السبكي وهو مقتضى كلام ناصرالدين البيضاوي في منهاجه في آخر المسالة وقيل انه على البعض وفاقا للامام الرازي في الاكتفاء بحصوله من البعض ومذهب الشهاب المص ان الخطاب فيه متعلق بالقدر المشترك وهو مفهوم احدى الطوائف ويرجع اليه القول الثاني كما صرح به صاحب الايات (فان قلت) فما الفرق بين فرض العين وفرض الكفاية على قول الجمهور ان الخطاب متعلق بالجميع (قلت) بسقوطه عن الجميع بفعل البعض بخلاف فرض العين كما في الايات او بان فرض العين يقصد فيه عين الفاعل بتحصيل الفعل المطلوب وفرض الكفاية يقصد فيه حصول المطلوب من غير نظر بالذات الى الفاعل الا بالتبع من حيث ان الفعل لا يوجد بدون فاعل كما في الكمال (قوله لتعذر خطاب المجهول الخ) ولاجله قال ان الخطاب اولا متعلق بالجميع قال الموضح عليه انه محل نزاع لان القائلين بان الخطاب متعلق بالبعض اختلفوا فذهبت طائفة الى ان ذلك البعض مبهم واختاره الابياري وتاج الدين السبكي ولو كان المنع من خطاب المجهول معلوما من الشريعة لا يحتاج الى دليل خاص في ثبوته لما قيل بذلك وذهبت فرقة اخرى الى انه بعض معين واختلفوا فقيل معين عندالله وقيل عند من قام به وقد يجاب عن الايراد بان من قال بالبعض المبهم مثال كلامه هو كلام المص من ان المقصود بالطلب هو القدر المشترك لان البعض المفهم هو القدر المشترك فيتفقان في ان القصد بالطلب

عربيا فهذا هو تلخيص هذا الموضع وهو موضع حسن غريب وينشا منه سوءالان احدهما في الاية في اقتضائها التراتيب وهو خلاف الاجماع وثانيهما على قاعدة الترتيب فيقال قد تستعمل للحصر (وكذلك فرض الكفاية المقصود بالطلب لغة انما هواحدىالطوائف الذي هو قدر مشترك بينها غير ان الخطاب يتعلق بالجميع اول الامر لتعذر خطاب المجهول فلا جرم سقط الوجوب بفعل طائفة معينة من الطوائف لوجود المشترك فيها ولا تاثم طائفة معينة اذاغلب على الظن فعل غيرها لتحقيق الفعل من المشترك بينها ظنا وياثم الجميع اذا تواطوءا على الترك لتحقق تعطيل الفعل المشترك بينها ظنا اذا تقرر تعلق الخطاب في الابواب الثلاثة بالقدر المشترك فالفرق بينها ان المشترك في الوسع هو الوجوب فيه وفي الكفاية هو الواجب عليه وفي المخير الواجب نفسه) سمي فرض الكفاية لان البعض يكفي فيه وسمي الاخر فرض الاعيان لتعلقه بكل عين ولا يكفي البعض وانما قلت ان الخطاب متعلق في الكفاية بالمشترك لان المطلوب علىاحدى الطوائف ومفهوم احدى الطوائف قدر مشترك بينها لصدقه على كل طائفة والصادقعلى اشياء مشترك بينها كصدق الحيوان على جميع انواعه واللغة لم تقتض الا ذلك في النصوص الواردة بفرض الكفاية كقوله تعالى ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويامرون بالمعروف وينهون عنالمنكر وكقوله تعالى فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقوا في الدين الاية ونحو هذه النصوص انما مقتضى اللغة فيها غير معين وهو مشترك بينالطوائف المعينات وفرقت الشريعة بين خطاب

غير المعين فمنعت منه لئلا يضيع الواجب فيقول كل شخص اني لم اتعين فيضيع الواجب بخلاف الخطاب بالفعل الذي ليس بمعين جوزته الشرعية لان المكلف يتمكن من ايقاعه في المعين فلا يتعذر كما خوطبنا بتحرير رقبة غير معينة ولم يفض ذلك لتعذره وكذلك شاة من اربعين ودينار من اربعين (فائدة لا يشترط في فرض الكفاية تحقق الفعل بل ظنه فاذا غلب على ظن هذه الطائفة ان تلك فعلت سقط عن هذه واذا غلب على ظن تلك الطائفة ان هذه فعلت سقط عنها واذا غلب على ظن الطائفتين فعل كل واحدة منهما سقط عنهما) اصل التكاليف ان لا تكون الا بالعلم لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله تعالى وان الظن لا يغني من الحق شيئا . غير انه لما تعذر حصول العلم في اكثر الصور اقام الشرع الظن مقامه لغلبة صوابه وندرة خطئه فانيطت به التكاليف فمن غلب على ظنه ان هذه امراته جاز له وطؤها . او هذا الخمر جلاب لم يأثم بشربه او غلب على ظنه ان زوجته امراة اجنبية حرمت عليه او ان الجلاب خمر حرم عليه او غلب على ظنه انه متطهر وهو محدث اجزاته الصلاة وبرئت ذمته وان كان محدثا حتى يطلع على انه محدث فكذلك ههنا يقع التكليف بالظن ويسقط بالظن كما تسقط الصلاة مع الحدث وغيره من النظائر وغير ذلك قد تعظم مشقته فاسقطه الشارع

عن الخلق (سؤال اذا تقرر الوجوب على جملة الطوائف في فرض الكفاية فكيف يسقط عمن لم يفعل بفعل غيره مع ان الفعل البدني كصلاة الجنازة والجهاد مثلا لا يجزىء فيه فعل احد عن احد وكيف يسوي الشارع بين من فعل ومن لم يفعل (جوابه) ان الفاعل يساوي غير الفاعل في سقوط التكليف واختلف السبب فسبب سقوطه عن الفاعل فعله وعن غير الفاعل تعذر تحصيل تلك المصلحة التي لاجلها وجب الفعل فانتفى الوجوب لتعذر حكمته) لا يلزم من حصول المساواة في اصل السقوط حصول المساواة مطلقا في الثواب وغيره بل حصل التساوي في اصل السقوط لان الغريق اذا شيل من البحر يبقى التكليف بعد ذلك بنزول البحر لا فائدة فيه فلا تكليف حينئذ فيحصل التساوي في اصل السقوط ويمتاز الفاعل بالثواب على فعله ان فعله تقربا (قاعدة الفعل على قسمين منه ما تتكرر مصلحته بتكرره كالصلوات الخمس فان مصلحتها الخضوع لذي الجلال وهو متكرر بتكرر الصلاة ومنه ما لا تتكرر مصلحته بتكرره كانقاذ الغريق فانه اذا شيل من البحر فالنازل بعد ذلك الى البحر لا يحصل شيئا من المصلحة وكذلك اطعام الجائع وكذلك كسوة العريان وقتل الكفار فالقسم الاول جعله الشرع على الاعيان تكثيرا للمصلحة . والقسم الثاني على الكفاية لعدم الفائدة في الاعيان) هذه القاعدة هي سر ما يشرع على الكفاية وما يشرع على الاعيان وهو تكرر المصلحة وعدم تكررها فمن علم ذلك علم ما هو الذي يكون على الكفاية وما هو الذي يكون على الاعيان في الشريعة غير انه يشكل على هذه القاعدة صلاة الجنازة فانها على الكفاية مع ان مصلحتها المغفرة للميت وذلك غير معلوم الحصول فينبغي ان يصلي عليه ابدا ويكون على الاعيان بخلاف انقاذ الغريق فان مصلحته حصلت ويتعذر تكررها والجواب ان مصلحة صلاة الجنازة حصول المغفرة ظنا وقد حصل ظن المغفرة بالدعاء في المرة الاولى لقوله تعالى ادعوني استجب لكم ولانه لا يحصل القطع بالغفران ابدا والشرع انما يكلف بالمصالح التي يمكن تحصيلها قطعا او ظنا وهذا لا يمكن ان يحصل فيه القطع فلو لم يكن الظن كافيا لتعذر التكليف (فوائد ثلاث الاولى الكفاية والاعيان كما يتصور ان في الواجبات يتصور ان في

هو القدر المشترك وان كان الخطاب متعلقا بالجميع اولا لتعذر خطاب المجهول وعلى هذا حمل صاحب الايات كلام الجلال القائل بالبعض المفهم (قوله وكذلك شاة من اربعين الخ) عبارة المص في فروقه واما الخطاب بغير المعين فهو واقع في الشريعة كثير جدا كالامر باخراج شاة غير معينة ودينا ومن اربعين ولم يعين الشارع في هذه المواطن شيئا من اشخاص ذلك المامور به لتمكن المكلف من ايقاع غير المعين في ضمن معين من ذلك الجنس وقيام الحجة عليه بسبب ذلك فلا تتعذر مصلحة المامور به بسبب عدم تعين المامور به بخلاف عدم تعين المامور الذي هو المكلف (قوله الخمر جلاب الخ) الجلاب بضم الجيم وتشديد اللام ماء الورد مطرب كما في القاموس (قوله يتصور ان في المندوبات الخ) المراد بالمندوبات هنا ما هو اصطلاح الاصوليين وهو ما ليس بواجب من المطلوبات فشمل السنة وغيرها قال الجلال المحلي عند شرح قول السبكي وسنة الكفاية كفرضها فيما تقدم وهو اي ما تقدم في فرض الكفاية امور منها انها من حيث المخير عن سنة العين فهم يقصد حصوله من غير نظر بالذات الى فاعله وثانيها انها افضل من سنة العين عند الاستاذ ومن ذكر معه لسقوط الطلب بقيام البعض بها عن الكل المطلوبين ثالثها انها

متعلقة بالكل عند الجمهور وقيل بالبعض المفهم وهو المختار وقيل معين عندالله تعالى يسقط الطلب بفعله وفعل غيره وقيل من بعض قام بها رابعها انها تتعين بالشروع فيها اي تصير سنة عين يعني مثلها في تاكد طلب الاتيان (قوله الاشياء المامور بها الخ) حاصل ما اشار اليه المص ان الحكم المتعلق بامرين فاكثر على الترتيب او على البدل قد يحرم الجمع بينهما وقد يباح وقد يسن مثال صورة تعلق الحكم بامرين الذي يحرم الجمع بينهما على الترتيب اكل الميتة والمذكى فهذان هما الامران والحكم المتعلق بهما على الترتيب هو الجواز ولكن الجواز المتعلق باكل الميتة مقيد بالعجز عن غيرها الذي من جملته المذكى فاذا قدر على غيرها فيحرم الجمع ومثال صورة الحكم المتعلق بامرين على البدل الذي يحرم الجمع فيها بينها كتزويج المراة من احد الكفاين فالامر ان لها التزويج من احد الكفاين والتزويج من الاخر والحكم الجواز والجواز المتعلق بها بدلا عن الاخر ويحرم الجمع بينهما بان تزوج منهما معا ومثال صورة تعلق الحكم بامرين على الترتيب ويباح الجمع بينهما الجمع بين الوضوء والتيمم فانهما جائزان ولكن جواز التيمم عند العجز عن الوضوء وقد يباح الجمع بينهما وذلك لان يتيمم من عمت ضرورته لخوف بطىء البرء من الوضوء ثم يتوضا متحملا لمشقة بطىء البرء فهذا الوضوء جائز عندنا معاشر المالكية لان خوف بطىء البرء ومثله خوف حدوث مرض خفيف مبيح للتيمم لا موجب له الا اذا خيف بالوضوء هلاك او شديد اذي فمعنى الجمع بين الوضوء والتيمم ان يوتي بكل منها صحيحا وان بطل التيمم بالوضوء فبطلانه لا ينافي ذلك وليس معنى الجمع بين الوضوء والتيمم اجتماعهما صحة ابتداء ودواما حتى يقال يمتنع اجتماعهما ويحتاج الى الحمل على صورة التيمم كما فعل المص او يدعى فساد التمثيل لهذه الصورة بهذا المثال كما جنح الى ذلك الاسنوي في شرح المنهاج حيث قال التمثيل بالتيمم فاسد لان التيمم مع وجود الماء لا يصح والاتيان بالعبادة الفاسدة حرام اجماعا لكونه تلاعبا كما صرحوا به في الصلاة الفاسدة فان فرض انه استعمل التراب في وجهه ويديه لاعلى قصد العبادة فلا يكون تيمما (قوله على الترتيب الخ) المراد بالترتيب هنا ما يقرب من الترتيب في اصطلاح علماء العربية وهو ثبوت

المندوبات كالاذان والاقامة والتسليم والتشميت ومما يفعل بالاموات من المندوبات فهذه على الكفاية وعلى الاعيان كالوتر والفجر وصيام الايام الفاضلة وصلاة العدين والطواف في غير النسك والصدقات) هذه مندوبات يكتفي فيها ببعض الناس كما اكتفى في الواجبات بالبعض وقصدت بهذه الفائدة التنبيه على ان الندب يوصف بالكفاية واكثر الناس انما يتخيلون ذلك في الفروض الواجبة فلذلك نبهت عليه (الثاني نقل صاحب الطراز وغيره ان اللاحق بالمجاهدين وقد كان سقط عنه الفرض يقع فعله فرضا بعد ما لم يكن واجبا عليه وطرده غيره من العلماء في سائر فروض الكفاية كمن يلحق بمجهزي الاموات من الاحياء وبالساعين في تحصيل العلم من العلماء فان ذلك الطالب للعلم يقع فعله واجبا معللا لذلك بان مصلحة الوجوب لم تتحقق بعد ولم تحصل الا بفعل الجميع فوجب ان يكون فعل الجميع واجبا ويختلف ثوابهم بحسب مساعيهم) الوجوب يتبع المصلحة فاذا لم تحصل المصلحة بقي الخطاب بالوجوب ومن اوقع مصلحة الوجوب استحق ثواب الواجب والجميع موقع لمصلحة الوجوب فوجب اشتراكهم في ثواب الواجب والكلام حيث لم تتحقق المصلحة اما من جاء بعد تحققها فلا (الثالثة الاشياء المامور بها على الترتيب او على البدل قد يحرم

الجمع بينها كالمباح والميتة من المرتبات وتزويج المراة من احد الكفئين من المشروع على سبيل البدل وقد يباح كالوضوء والتيمم من المرتبات والسترة باحد الثوبين من باب البدل وقد تستحب كخصال الكفارة في الظهار وخصال كفارة الحنث فيما يشرع على البدل) المرتبات هي التي لا يجوز فعل الثاني الا عند تعذر الاول حسا او شرعا وذوات البدل هي التي يتخير المكلف بينها كثياب السترة واباحة التيمم مع الوضوء معناه صورة التيمم اما التيمم الشرعي المبيح للصلاة فلا تتصور حقيقته مع الوضوء لانه حينئذ غير مشروع طهارة وان ابيحت صورته وكفارة الظهار مرتبة وكفارة حنث اليمين مخير فيها على البدل والكل يستحب الجمع بين خصالها من العتق والكسوة والاطعام والصيام لانها مصالح وقربات تكثر وتجمع وان كان بعضها اذا انفرد لا يجزىء في المرتبات (فرع اختار القاضي عبد الوهاب ان الامر المعلق على الاسم يقتضي الاقتصار على اوله والزائد على ذلك اما مندوب او ساقط) هذه المسالة مشهورة بالاخذ باوائل الاسماء او باواخرها قولان للعلماء وكثير من الفقهاء غلط في تصويرها

حتى خرج عليها ما ليس من فروعها ظانا انه من فروعها فقال ابو الطاهر وغيره في قول الفقهاء التيمم الى الكوعين او الى المرفقين او الى الابطين ثلاثة اقوال ان ذلك يتخرج على هذه القاعدة هل يؤخذ باوائل الاسماء فيقتصر على الكوع او باواخرها فيصل الى الابط ويجعلون كل ما هو من هذا الباب مخرجا على هذه القاعدة وهذا باطل اجماعا ومنشا الغلط اجراء احكام الجزئيات على الاجزاء والتسوية بينهما ولا خلاف ان الحكم في الكل لا يقتصر به على جزئه فلا تجزىء ركعة عن ركعتين في الصبح ولا يوم عن شهر رمضان في الصوم ونظائره كثيرة انما معنى هذه القاعدة اذا علق الحكم على معنى كلي له محال كثيرة وجزئيات متباينة في العلو والدناءة والكثرة والقلة هل يقتصر بذلك الحكم على ادنى المراتب لتحقق المسمى بجملته فيه او يسلك طريق الاحتياط فيقصد في ذلك المعنى الكلي اعلى المراتب هذا موضع الخلاف ومثاله اذا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا ركعت فاطمئن راكعا فامر بالطمانينة فهل يكتفي بادنى رتبة تصدق فيها الطمانينة او يقصد اعلاها وكذلك قوله عليه الصلاة والسلام خللوا الشعر وانقوا البشرة يقتضي التدليك هل يقتصر على ادنى رتب التدليك او اعلاها فهذه صورة هذه القاعدة في الجزئيات في المحال لا في الاجزاء ثم الفرق ان الجزء لا يستلزم الكل والجزئي يستلزم الكلي فلذلك اجزء الثاني دون الاول فادنى رتب الموالاة موالاة وليست الركعة ركعتين ولا اليوم شهرا اي عبارة القاضي صحيحة في قوله يقتضي الاقتصار على اوله اي اول رتبة فمن فهم اول اجزائه فقد غلط وقوله والزائد على ذلك اما مندوب او ساقط فالمندوب كزيادة الطمانينة والساقط كزيادة التدلك فان الشرع لم يندب لزيادة التدلك كما ندب لزيادة الطمانينة ووجب الاقتصار على اول الرتب جمعا بين الدال على الوجوب وان الاصل براءة الذمة كما انه لو وجب عتق رقبة واقتصرنا على ما يسمى رقبة اجزاوان كانت ادنى الرقاب ولا يجب علينا ان نعتق رقبة بالف دينار فهذه صورة القاعدة ومدركها من حيث النظر (الفصل السابع في وسيلته وعندنا وعند جمهور العلماء ما لا يتم الواجب المطلق الا به وهو مقدور للمكلف فهو واجب لتوقف الواجب عليه فالقيد الاول احتراز

المحكوم به لاشياء متعددة في ازمنة متوالية مثل قولك جاء زيد ثم عمر ثم بكر وليس المراد به الترتيب بالمعنى وهو جعل كل شيء في مرتبته كجعل الفعل قبل الفاعل مثلا ولا بالمعنى المنطقي وهو جعل الاشياء بحيث يطلق عليها الاسم الواحد ويكون لبعضها نسبة من البعض الاخر بالتقديم والتاخير وذلك كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث فان هذا المركب يطلق عليه انه دليل وقياس ولبعضه نسبة من بعض بالتقدم والتاخر لتقدم الصغرى عن الكبرى وتاخر الكبرى عنها (قوله والسترة باحد الثوبين الخ) فستر العورة بثوبين فان كلا منهما يجب الستر به بدلا عن الاخر اي ان لم يستر بالاخر ويباح الجمع بينهما بان يجعل احدهما فوق الاخر

الكلام على الفصل السابع في وسيلة الواجب

(قوله وعندنا وعند جمهور العلماء مالا يتم الواجب المطلق الا به وهو مقدور للمكلف الخ) قبل ذكر الخلاف في المسالة تقدم تحرير المتنازع فيه بينهم فاقول المقدور الذي لا يوجد الواجب المطلق الا به بعد الاتفاق على وجوبه في نفسه فهل هو واجب بوجوب الواجب المتوقف عليه او وجوبه متلقى من دليل آخر غير دليل الواجب المذكور فيه خلاف والمراد بالمطلق ما كان غير مقيد بما يتوقف عليه وجوده وان كان مقيدا بما يتوقف عليه وجوبه كقوله تعالى اقم

الصلاة لدلوك الشمس فان وجوب الصلاة مقيد بما يتوقف عليه ذلك الوجوب وهو الدلوك وليس مقيدا بما يتوقف عليه وجود الواجب وهو الوضوء والاستقبال ونحوهما فالخلاف في الذي يتوقف عليه الوجود بعد تحقق الوجوب بشروطه لا في اسباب الوجوب وشروطه فانها لاتجب اجماعا مع التوقف عليها الا ترى وجوب الزكاة فانه متوقف على وجود النصاب وهو سبب ولا يجب على المكلف تحصيله والاستطاعة المتوقف عليها وجوب الحج وهي شرط ولا يجب على المكلف تحصيلها لعدم دخول ذلك تحت قدرة المكلف وبغير المقدور عن الذي لا قدرة للمكلف على تحصيله وذلك مثل الشروط المعجوز عنها مثل تعلق صفات الله تعالى بفعل العبد فان العبد من المحال ان يصلي حتى يقدر له ان يصلي ويعلم انه يصلي ويخلق له حركات الصلاة وسكناتها فتعلق هاته الصفات شرط في ايقاع الواجب ولا يمكن ايجابها على العبد وذلك لعجزه عن التصرف في صفات الباري تعالى قال حجة الاسلام مسئلة اختلفوا فيما ان مالا يتم الواجب الابه هل يوصف بالوجوب والتحقيق في هذا ان هذا ينقسم الى ما ليس الى المكلف كالقدرة على الفعل وكاليد في الكتابة والرجل في المشي فهذا القسم اعني ما ليس مقدورا للمكلف لا يوصف بالوجوب بل عدمه يمنع الايجاب الا على مذهب من يجوز تكليف المحال وكذلك حضور الامام الجمعة وحضور تمام العدد فانه ليس اليه فلا يوصف بالوجوب بل يسقط بتعذر الواجب قال قال الكمال واعلم ان محل الخلاف في المسالة هو ان الامر بالشيء مطلقا هل هو امر بالمقدور الذي لايتم الا به كما ترجم بذلك المسالة في المحصول اوليس امرا به ثم على الاول فهل وجوب المقدمة متلقى من نفس صيغة الامر بالاصل او من دلالة الصيغة قولان الثاني منهما قول الجمهور ونصره ابن برهان وينحل ذلك الى ان الدلالة عليه بالتضمن او بالالتزام وقد صرح بالاول امام الحرمين في البرهان والتلخيص والغزالي في المستصفى واحترز المص بقوله وهو مقدور للمكلف عن ذلك القسم الذي هو ليس بمقدور والى تحرير المتنازع فيه في المسالة بما سبق اشار الجلال السبكي في جمع الجوامع بقوله مسالة المقدور الذي لا يتم الواجب المطلق الابه واجب وفاقا للاكثر الخ اذاوقفت على مورد الخلاف

من اسباب الوجوب وشروطه وانتفاء موانعه فانها لاتجب اجماعا مع التوقف عليها وانما الخلاف فيما تتوقف عليه الصحة بعد الصحة بعد الوجوب والقيد الثاني احتراز من توقف فعل العبد بعد وجوبه على تعلق علم الله تعالى وارادته وقدرته بايجاده ولايجب على المكلف تحصيل ذلك اجماعا. وقالت الواقفية. ان كانت الوسيلة سبب المامور به وجبت والافلا تم الوسيلة اما ان يتوقف عليها القصد في ذاته او لا يتوقف . والاول اما شرعي كالصلاة على الطهارة او عرفي كنصب السلم لصعود السطح او عقلي كترك الاستدبار لفعل الاستقبال والثاني تجعله وسيلة اما بسبب الاشتباه نحو ايجاب خمس صلوات لتحصيل صلاة منسية او كاختلاط النجس بالطاهر والمذكاة بالميتة والمنكوحة بالاخت اولتيقن الاستيفاء كغسل جزء من الراس مع الوجه او امساك جزء من آخر الليل مع نهار الصوم) اجمع المسلمون على ان ما يتوقف الوجوب عليه من سبب او شرط او انتفاء مانع لا يجب تحصيله اجماعا فالسبب كالنصاب يتوقف عليه وجوب الزكاة ولا يجب تحصيله اجماعا والاقامة يتوقف عليها وجوب الصوم ولا تجب الاقامة لاجله اجماعا وكالدين يمنع وجوب الزكاة ولا يجب دفعه حتى تجب الزكاة اجماعا فكل ما يتوقف عليه الوجوب لا يجب تحصيله اجماعا وانما النزاع فيما يتوقف عليه ايقاع الواجب بعد تحقق الوجوب فقيل يجب لتوقف الواجب عليه وقيل لايجب لان الامر ما اقتضى الا تحصيل المقصد اما الوسيلة فلا لانه اذا ترك المقصد كصلاة الجمعة او الحج فانه

فذكروا في المسالة اقوالا اربعة (الاول) انه واجب سواء كان سببا او شرطا كان ذلك الشرط عقليا كترك ضد الواجب الذي لا يتم الواجب الا به او عاديا كجزء الراس لتحقق غسل الوجه فانه لايمكن عادة غسل الوجه بدون جزء الراس ويوءخذ من كلام حجة الاسلام انه لو قدر على غسل الوجه بدون جزء من الراس لم يجب ومنه امساك جزء من الليل للصائم وفيه خلاف في المذهب وكذلك اذا كان الاتيان به طريقا للعلم بالاتيان بالواجب كالاتيان بخمس صلوات اذا ذكر واحدة منها لا يعلم عينها ونسب ابن السبكي هذا القول للاكثر وهو مذهبنا ومذهب جمهور العلماء كما قال المص واستدل لهذا القول بما ملخصه لولم يجب لجاز تركه ولو جاز تركه لجاز ترك الواجب المتوقف عليه واللازم باطل بيان الملازمة الاولى فلان كون الفعل غير واجب ملزوم لجواز تركه فيلزم من ثبوته ثبوته واما الثاني فلان الفرض ان الاتيان بالمتوقف لا يمكن بدونه واما بطلان اللازم فلان جواز ترك الواجب يقتضي كونه غير واجب وقد فرض واجب هذا خلف (الثاني) انه غير واجب لان الامر انما اقتضى تحصيل المقصد فقط ولانه اذا ترك المقصد كصلاة الجمعة مثلا فانه انما يعاقب عليها ولم يقم دليل على انه يعاقب على الشيء مع العقاب على الصلاة (الثالث) التفصيل بين السبب فيجب بوجوب مسببه كالنار للاحراق فان الامر بحرق شخص يتوقف على ايقاد النار التي هي سبب في احراقه فالامر بالاحراق متضمن للامر بايقاد النار وبين الشرط كالوضوء للصلاة فلا يجب بوجوب مشروطه الذي هو الصلاة ونسب المص هذا القول للواقفية والسر في ذلك ان استناد المسبب الى سببه اشد من استناد الشرط الى شرطه لتاثير السبب في مسببه وجودا وعدما بخلاف الشرط فلا يلزم من وجوده وجود المشروط بل من عدمه عدمه فالسبب اشد ارتباطا بمسببه فلذا وجب بوجوبه بخلاف الشرط الرابع وبه قال امام الحرمين يجب الشرط الشرعي كالطهارة بوجوب مشروطه دون العقلي كترك ضد الواجب والعادي كغسل جزء من الراس لغسل الوجه فلا يجب بوجوب مشروطه فالامر بالصلاة متضمن للامر بشرطها الشرعي دون شرطها العقلي والعادي ووجه ذلك انه لا يقصد بالطلب الا ما يمكن حصول صورة

يعاقب عليه اما المشي الى الجمعة او الحج فلم يدل دليل على انه يعاقب عليه مع عقابه على المقصد واذ لم يستحق عقابا عليه لم يكن واجبا لان استحقاق العقاب من خصائص الوجوب فمعنى قولنا مطلقا اي اطلق الوجوب فيه فيصير معنى الكلام الواجب المطلق ايجابه ففرق بين قول السيد اعبده اصعد السطح وبين قوله اذا نصب السلم اصعد السطح فالاول مطلق في ايجابه فهو موضع الخلاف والثاني مقيد في ايجابه فلا يجب تحصيل الشرط فيه اجماعا واما قولنا اذا كان مقدورا فاحتراز عن المعجوز عنه فانه لا يجب بناء على نفي التكليف بما لا يطلق وان كنا نجوزه ومن الشروط المعجوز عنها تعلق صفات

الشيء بدونه كالوضوء فان صورة الصلاة تحصل بدونه بخلاف غسل جزء من الراس فان غسل الوجه لا يحصل بدونه وكذا ترك ضد الواجب كالقعود مثلا لا يحصل الواجب مثلا بدونه فلا يصح توجه الطلب ح اليه لانه حاصل بحصول الفعل وسكت امام الحرمين عن السبب فحمل الشيخ ابن الحاجب في مختصره الكبير كلام الامام على ان السبب لا يجب بوجوب مسببه الواجب وذلك لانه لا يقصده الشارع بالطلب فهو كالشروط العقلية والعادية وبعد ان حمل كلام الامام على ذلك اختاره وقول تاج الدين السبكي في دفع ذلك السبب اولى بالوجوب من الشرط الشرعي لانه يوءثر بطرفيه بخلاف الشرط فانه يوءثر بطرف واحد قال الجلال المحلي ممنوع وايد المنع بان السبب ينقسم كالشرط الى شرعي كصيغة الاعتاق له وعقلي كالنظر للعلم عند الامام الرازي اي حصوله عند النظر الصحيح وعادي كحز الرقبة للقتل فالسبب العقلي والعادي كالشرط العقلي والعادي بل اولى فلا يطلق القول بان السبب اولى كما فعل الشيخ تاج الدين ثم استدرك على المنع موءيدا دفع الشيخ تاج الدين بقوله نعم قال بعضهم ويعني به المولى سعد الدين القصد بطلب السببات الاسباب لانها التي في وسع المكلف والمقصود من هذا الكلام ان الاسباب هي المقصودة بالمباشرة لانها التي يمكن مباشرتها وهذا لا ينافي ان المقصود بالذات حصول مسبباتها واما بيان ما يتفرع على الاقوال الاربعة ففرعوا على القول الاول من الاقوال الاربعة وهو المختار لا يمتنا وهو وجوب ما يتوقف عليه الواجب او يتوقف عليه العلم بالواجب وهذا على قسمين وذلك لان المتوقف عليه العلم بالواجب تارة يكون فعلا وتارة يكون تركا كما سياتي بذلك التعميم السابق تفاريع مثال ما يتوقف عليه الواجب مثال الوضوء السابق ومن ذلك ايضا الفرع الذي خرجه على هاته القاعدة محرر مذهب مالك العلامة ابو الفدا الشيخ سيدي اسماعيل التميمي حيث قال في بعض تحاريره وقعت في المذاكرة هل تطلق المراة على زوجها اذا لم يكفها عن الفساد او اباحها للرجال كما يقع كثيرا في هاته الازمنة قال وكان جوابي فيها انه اذا اكرهها على ذلك فهو ضرر بها لها التطليق به واما اذا اباحها باذنها فلا شك ن قاعدة ما يتوصل للواجب الا به فهو واجب تتناولها وتدل على

الله تعالى بفعل العبد فان العبد من المحال ان يصلي حتى يقدر الله تعالى له ان يصلي ويعلم انه يصلي ويخلق له حركات الصلاة وسكناتها فتعلق هذه الصفات شرط في ايقاع الواجب ولا يمكن ايجابها على العبد لعجزه عن التصرف في صفات الله تعالى واما وجه الفرق بين الاسباب فتجب وغيرها من الشروط وانتفاء الموانع فلا تجب عند الواقفية فلان السبب يلزم من وجوده الوجود بخلاف الشرط وعدم المانع لا يلزم منهما وجود الواجب كما تقدم بيانه فيما تتوقف عليه الاحكام فاذا اوجبوا تحصيل السبب فقد اوجبوا وجود ما يلزم منه وجود الواجب بخلاف ذينك . وقولي في المتوقف عليه شرعا كالصلاة مع الطهارة اريد كما قال امام الحرمين انه تقرر ان الطهارة شرط ثم ورد الامر بعد ذلك بصلاة ركعتين فانه تجب الطهارة اما من غير هذا الوجه لا فلو قال الله تعالى صلوا

وجوب التفريق وهو الذي تدل عليه المسالة التي نص عليها المازوني والد صاحب النوازل في المهذب الرائق حيث قال وقعت عندنا مسالة في حياة والدي رحمه الله هي امراة ثيب اشتهرت بالفساد ولم يقدر على ضبطها ووقع الكلام في تزويجها ممن يصونها ويكفها عن الفساد جبرا فارانا بعض اصحابنا سوءالا في المسالة اجاب عنها الشيخ سيدي عبد الرحمان الوغليسي بجواز جبرها ان لم يقدر على حسم مادة فسادها الا بتزويجها ونقله ابن فرحون في تبصرته في باب القضاء باجتهاد الحاكم ونقل ابو علي عن عياض الحذاق على جبر من خيف فسادها ولو ثيبا اه وتدل عليه ايضا مسالة من باع زوجته وقلنا ان البيع ليس طلاقا على ما في المبسوط انها تطلق عليه ولا يمكن من رجعتها ولا من تزويج غيرها حتى تظهر توبته ومثال انفعل الذي هو وسيلة الى العلم بالواجب الاتيان بخمس صلوات اذا ذكر واحدة منها لا يعلم عينها وذكر الشيخ ابن عبد السلام خلافا في هاته المسالة هل كل واحدة من الخمس واجبة كما لو تحقق تركها او الواجبة واحدة بغير عينها والبواقي لتحصيل تلك الصلاة قال والمختار في اصول الفقه هو المذهب الاول بدليل ان خواص الواجب من ثواب وعقاب واجزء تدور مع كل واحدة منها والمختار في الفقه هو الثاني بدليل ان العدد المطلوب في هاته المسالة ونظائرها يدور مع ذلك اعني ان ما يجب من العدد بمقدار ما يتضمن المتروك ويسقط الزائد على ما يذكرونه في قضاء الفوائت وعلى المذهب الاول يتحقق وجوب التيمم لكل صلاة يعني اذا نسي واحدة من الخمس وكان من اهل التيمم وعلى المذهب الثاني يشبه اجتماع فرض ونفل ويكون كمن تيمم فتنفل قبلها بل هنا اخف ومن هذا المعنى الحكم فيما اذا اختلط ثوب طاهر بثياب نجسه فانه يصلي بعدد النجس وزيادة طاهر فان استعمالها على الوجه المذكور وسيله الى العلم بالاتيان بالواجب وهو تحقق الطهارة التي هي شرط وقيل يتحرى بناء على ان هاته الطريقة التي توصل الى العلم فيها معارض وهو القدوم على الصلاة مع الشك ومثال الكف الذي هو وسيلة الى العلم بالاتيان بالواجب اذا تعذر عليه ترك المحرم الا بترك غيره كاختلاط المنكوحة بالاجنبية والميتة بالمذكاة ومنه اذا طلق معينه ثم نسيها فانهن يطلقن كلهن واذا

اراد ان يتزوج من نساء بموضع وله معهن ذات محرم مجهولة العين ففيه تفصيل في الفقه راجع الى ما هو مظنة لعدم وقوعه عليها فلايحرم عليه في القرية الكبيرة وما كان كالمراتين ونحوهما حرم وتبقى الوسائط محل نظر المجتهدين والى بعض ما يتفرع على هذا القول مما سبق ذكره اشار ابن السبكي في جمع الجوامع بقوله فلو تعذر ترك المحرم الا بترك غيره وجب او اختلطت منكوحة باجنبية حرمتا او طلق معينه ثم نسيهما اه

الكلام على الفصل الثامن في خطاب الكفار بالفروع

(قوله اجتمعت الامة على انهم مخاطبون الخ) الخلاف في هاته المسألة التي نصب المص الخلاف فيها في هذا الفصل ونظائرها مبني على اصل وهو الخلاف في ان حصول الشرط الشرعي هل هو شرط في صحة التكليف بالمشروط او ليس شرطا فيه وهو التحقيق فعلى الاول لا يصح التكليف بالمشروط حال عدم الشرط وعلى الثاني يصح واستدل من قال بالاول بقياس استثنائي نظمه هكذا لو وضع التكليف بالمشروط حال عدم الشرط لم يكن امتثاله والتالي وهو عدم امكان الامتثال باطل لان التكليف يعتمد امكان امتثاله بالاتيان بالمكلف فبطل المقدم وحاصل الجواب منع اللزوم المذكور بامكان الامتثال بان يوءتي بالمشروط بعد شرطه والامتثال كما يكون بفعل المكلف به في الحال يكون بفعله مع التراخي ومبني الملازمة في كلام المستدل على ان الامتثال انما يتحقق بفعل المكلف به في الحال وليس كذلك فالحاصل انه مكلف حال عدم الشرط بايقاع الفعل بعد ايجاد الشرط فحال عدم الشرط ظرف للتكليف وحال وجود الشرط ظرف للمكلف به وهذا هو الذي سيصرح به المصنف في الجواب على الفون بعدم الخطاب وهذا الجواب مبني على التنزل وتسليم ان صحة التكليف تتوقف على امكان المكلف به بناء على امتناع التكليف بالمحال والا فلنا ان لا نسلم بطلان اللازم المتقدم وان صحة التكليف تتوقف على امكان المكلف به لما تقرر من جواز التكليف بالمحال مطلقا وتقدم الكلام عليه في محله الا ان يقال لعل هذا القائل ممن لا يرى جواز التكليف بالمحال ومما يدل على صحة التكليف بالمشروط حال عدم الشرط ما تقدم في الفصل قبل هذا من وجوب الشرط بوجوب المشروط كما

ايتناء صلينا بغير وضوء حتى يدل دليل على اشتراط الطهارة وايجاب خمس صلوات لاجل صلاة انسيها مجهولة العين فيها فما ذاك لتوقف الصلاة في ذاتها على اربعة تضاف اليها بل لعلة الاشتباه بخلاف السلم في صعود السطح هو متوقف عليه في ذاته عادة وكذلك بقيه النظائر انما حصل التوقف فيها لامر غير الذات من امور خارجية (الفصل الثامن في خطاب الكفار اجمعت الامة على انهم مخاطبون بالايمان واختلفوا في خطابهم بالفروع قال الباجي وظاهر مذهب مالك خطابهم بها خلافا لجمهور الحنفية وابي حامد الاسفرايني لقوله تعالى حكاية عنهم قالوا لم نك من المصلين ولان العمومات تتناولهم وقيل مخاطبون بالنواهي دون الاوامر وفائدة الخلاف ترجع الى مضاعفة العذاب في الاخرة وعينه الامام او الى غير ذلك وبسطه في غير هذا الكتاب) في خطاب الكفار بالفروع ثلاثة اقوال ثالثها الفرق بين النواهي والاوامر كما تقدم وسبب الخلاف يحتمل ان يكون عند من منع ان التقرب بالفعل فرع اعتقاد صدق المخبر بالتكليف به ومن لم يصدق تعذر عليه ان يتقرب فلا يكلف بالتقرب وعلى هذا المدرك تكون هذه المسالة من فروع مسالة منع التكليف بما لا يطاق ويحتمل ان يكون المدرك انما هو ان الله تعالى

هو مذهب الاكثر ووجهه انه اذا كان وجوب الشرط بوجوب مشروطه كان مقارنا له في الزمان وان تاخر عنه في التعقل كما هو شان المعلول مع علته يقارنها زمانا ويتاخرعنها تعقلا ومعلوم ان وجود الشرط متاخر عن وجوبه المقارن لوجوب المشروط فيلزم تاخر وجود الشرط وحصوله عن وجوب المشروط وهو معنى وجوب المشروط حال عدم الشرط وقال المحقق الفهري الخلاف في المسالة ينبني على ان الامكان المشروط في التكليف هل يشترط فيه التمكن الناجز ام لافمن اشترط منع ذلك ومن اعتقد ان يشترط التمكن في الجملة جوز التكليف به فانه يمكن الاتيان بالمشروط والتوصل اليه بالاتيان بالشرط فالاجماع على امر المحدث بالصلاة ولا يشترط تقدم الطهارة ولو اشترط التمكن الناجز لما صح التكليف بعبادة ذات اجزاء جملة كالصلاة مثلا وحيث وقفت على اصل الخلاف في هاته المسالة اتضح لك ان الاشكال فيها وما ابداه المص من الاحتمال في سبب الخلاف في المسالة من تعذر التقرب لا تعويل عليه لبقاء الاشكال الذي ذكره في الشرح عليه اذا وقفت على ما انبنى عليه الخلاف فاعلم انه بعد وقوع الاجماع على خطاب الكفار بالايمان اختلفوا في خطابهم بفروع الشريعة وعدمه على اقوال اربعة والى هذا اشار المص في المتن بقوله اجمعت الامه الخ واشار له ابن عاصم في مهيعه بقوله

ولا اختلاف في اولي الكفران ان هم مخاطبون بالايمان
وانما الخلاف ذو وقوع هل هم مخاطبون بالفروع
والاتفاق انها لا تقبل الا اذا الايمان منهم يحصل

القول الاول انهم مخاطبون بفروع الشريعة وصححه غير واحد وعزاه الشيخ ابن الحاجب الى المحققين وذكره العراقي عن مالك والشافعي والجمهور وهو ظاهر المذهب عند الباجي وابن العربي وابن رشد وحجة هذا القول قوله تعلى والذين لا يدعون مع الله الاها ءاخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق اثاما ووجه الدليل منه ان قوله ولا يقتلون النفس عطف على صلة الذين مشارك له في الحكم وهو لقي الاثام ومضاعفة العذاب فيكون ذلك اشارة الى الصلة وهو الاشتراك وما عطف عليه فيستفاد منه ان

لا يقبل الفروع منهم لاجل كفرهم فلا يكلفهم بها لان الله تعالى لا يقبلها والاحتمال الاول هو الظاهر من احتجاجات العلماء في هذه المسئلة ومن اقوالهم ومنه يظهر سر الفرق بين النواهي والاوامر فان النواهي يخرج المكلف عن عهدتها بمجرد تركها وان لم يشعر بها فضلا عن القصد اليها فاذا لم يعتقد التكليف وترك خرج عن عهدة العقوبة واما الامر فلا يخرج عن عهدته حتى يعتقد وجوبه وهذا ايضا سر الزام القائل بعدم التكليف ان الدهري مكلف بالايمان بالرسول عليه الصلاة والسلام وذلك معتذر عليه حتى يعتقد وجود الصانع وان المحدث مكلف بالصلاة حالة الحدث مع تعذرها في تلك الحالة فالزام هذين المتعذرين لمن نفى التكليف يقتضي ان مدرك العدم انما هو التعذر واذا كان هذا هو المدرك فهو مشكل لان الكفار اربعة اقسام منهم من كفر بظاهره وباطنه كجمهور الحربيين ومنهم من آمن بظاهره وباطنه وكفر بعدم الاذعان للفروع كما يحكى عن ابي طالب انه كان يقول اني لاعلم ان ما تقوله يا ابن اخي لحق ولولا اني اخاف ان يعيرني نساء قريش على المغازل لا تبعتك وفي شعره يقول
لقد علموا ان ابننا لا مكذب
لدينا ولا يعزي لقول الا باطل
فهذا تصريح باللسان واعتقاد بالجنان غير انه لم يذعن وكذلك من يقول من الكفار اني لاعلم ان دين الاسلام حق ولكني اخاف من الاسلام فوات منصب او ميراث فهو معترف بلسانه وجنانه . وكافر بباطنه دون ظاهره وهو المنافق وكافر بظاهره دون باطنه وهو

الكافر مخاطب بالنهي عن قتل النفس والزنا لترتب العذاب المذكور عليها مع الشرك وقد قرر المص الاية بما ايضاحه ما سبق واستدل ايضا بقــولـــه تعلى يتساءلون عن المجرمين ماسلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ونحوه تعالى ويل للمشركين الذين لا يوءتون الزكاة قال الجـلال المحلي وتفسيـر الصـلاة بالايمان لانها شعاره اي علامته والزكاة بكلمة التوحيد لانها تـزكي قائلهـا وتطهره وتفسير ذلك في الاية الاولى بالشرك فقط لكونه موضوعا للاشارة الى المفرد خلاف الظاهر ووجه ذلك في الصلاة ان عطف الزكاة المرادةمنالاطعام في قوله ولم نك نطعم المسكين عليها يفيد ان المراد بالصلاة حقيقتها الشرعيــة ووجه ذلك ان حمل الاطعام في الاية السابقة على الزكاة يفيد تفسير الزكاة في هاته الاية بحقيقتها الشرعية لان الايات يفسر بعضها بعضا والوجه في ذلــك ان التفسير بالشرك خاصه يصير معه ذكر الزنا والقتل ضائعا بالنسبة للوعيد (القول الثاني) انهم غير مخاطبين قال الابياري وهو ظاهر مذهب مالك وفي مذهبه قولة شاذة انهم مخاطبون ومن شيوخ المذهب من يحكي القولين من غير ترجيح ونقله المص عن جمهور الحنفية وابي حامد الاسفرائيني وتابعه في ذلك الجلال السبكي في جمع الجوامع حيث قال خلافا لابي حامد الاسفرائيني واكثر الحنفية مطلقا اي مامورات كانت او منهيات قال الجلال اثره من الحنفية من وافقنا وتحرير ما للحنفية في المسالة من كتبهم المعتمدة حسبما نقله الكمال هو انهــم لاخلاف عندهم ولا بيننا وبينهم في ان الكفار مخاطبونبالعقوبات والمعاملات كما انهم مخاطبون بالايمان واما العبادات فذكر شمس الايمة السرخسي وغيره من ايمتهم انه لا خلاف في انهم مخاطبون بها في حق المواخــذة في الاخــره ومعناه انهم يواخذون بترك الاعتقاد لان موجب الامر اعتقادهــم لــزوم الاداء والكفار ينكرون ذلك واما في حق وجوب الاداء في الدنيا فعند العراقيين منهم كاكثر الشافعية ان الخطاب يتناولهم وان الاداء واجب عليهم وعند عامة مشائخ ما وراء النهر منهم انهم غير مخاطبين باداء ما يحتمل السقوط في العبادات واليه ذهب القاضي ابوزيد وشمس الايمة وفخر الاسلام وهو المختار عند متاخريهــم ولا خلاف في عدم جواز الاداء حال الكفر ولا في عدم وجوب القضــاء بعــد

المعاند كاحبار اليهود الذين قال الله تعالى فيهـم وفي نظـائرهم جحدوا بها واستقنتها انفسهم اذا تقررت هذه الاقسام الاربعــة فمن آمن بظـاهره وباطنـه منهم او بظاهره فقط معتقد صدق التكليف فالتعذر في حقه ساقط وكذلك من كان كفره بالفعل كملقي المصحف في القاذورات او باني كنيسةمريدا للكفر فيها او كان كفره بجحده آية من كتاب الله تعالى فقط او بجحد سليمان النبي عليه الصلاة والسلام فقط فان هـوءلاء كلهــم يعتقدون صحة الفروع فلا يتعـذر منهم التقرب بالفروع فـلا يتجـه التعليل يتعذر التقرب ثم اذا فرعنا ايضا على الفريق الـذي كفـره بظاهره وباطنـه فلا يتـم المقصود ايضا لان من الفروع ما اجتمعت

الاسلام وانما تظهر فائدة الخلاف في انهم هل يعاقبون في الاخرة بترك العبادات زيادة على عقوبة الكفر كما يعاقبون بترك الاعتقاد فعند العراقيين لاكثر الشافعية نعم وعند عامة مشائخ ما وراء النهر لا وقال شمس الايمة ان جواب هاته المسالة ليس محفوظا عن ابي حنيفة واصحابه نصا بل اخذ مشائخ ما وراء النهر ما ذهبوا اليه من قول محمد بن الحسن فيمن نذر صوم شهر ثم اسلم انه لا يجب عليه فانه دل على ان الكفر يقطع وجوب اداء العبادة فلان يمنعه ابتداء اولى اه وذكر المصنف حجة هذا القول والجواب عنها ولوضوحه في نفسه تركنا بسطه في هذا المقام (القول الثالث) انهم غير مكلفين بالاوامر بخلاف النواهي لان المقصود في النواهي الترك وهو حاصل بدون نية التقرب وضعفه الابياري والفهري قال ويلزمهم صحة التكليف بالمامورات التي لا تفتقر الى نية قال ابن رشد في المقدمات ان قولنا ان الايمان شرط في جميع العبادات ليس على اطلاقه لان ما يصح فعله بغير نية من العبادات يصح مع عدم الايمان اذا قلنا ان الكافر متعبد بشرائع الاسلام وكذا النظر عند من جعله اول الواجبات ليس من شرطه الايمان ولا النية اه والواجبات التي تصح بدون نية كنفقات الزوجات ورد المغصوب والودائع وغير ذلك مما تقدم ذكره للمص فان لم ينو قصد الامتثال فيها وقعت واجبه مجزية مبرئة للذمة غير انه لا ثواب الا مع قصد الامتثال (القول الرابع) عكس هذا القول الذي قبله وهو تكليفهم بالاوامر دون النواهي نقله الزركشي في تشنيف المسامع عن الشيخ صدر الدين ابن الوكيل في كتاب النظائر عن بعض الشافعية وتابعه العلاف (١) في القواعد وقال بعد نقله وهذا لا يعرف بل قال الشيخ ابوحامد الاسفرايني في كتاب الاصول ان الخلاف في تكليفهم بالاوامر واما المعاصي فمنهيون عنها بلا خلاف بين المسلمين فكيف يثبت لنا قول بانهم مكلفون بالاوامر دون النواهي (القول الخامس) تكليف المرتد لا الكافر الاصلي قال العراقي وفي المحصول في اثناء الاستدلال ما يقتضي ان الخلاف في غير المرتد هذا وقد قيد تقي الدين السبكي اطلاق الاصوليين

(١) كذا بالاصل الذي بخط الموءلف ولم اقف على ذكر لهاته القواعد في كشف الظنون اه ناشره

الشرائع عليه نحو الكليات الخمس حفظ الدماء والاعراض والانساب والعقول والاموال وانواع الاحسان كاطعام الجوعان وكسوة العريان وغيرذلك مما لم تختلف فيه الشرائع فيصح منه التقرب به عادة بناء على اعتقاده اياه من دينه وان كفر بديننا فهذا وجه الاشكال في هذه المسئلة واما حجة الخطاب من حيث الجملة فقوله تعالى ولله على الناس حج البيت وهو عام فيتناول الكافر الامر بالحج واذا تناوله الامر تناوله النهي لان كل من قال بالامر قال بالنهي بخلاف العكس وقوله تعالى وويل للمشركين الذين لا يوءتون الزكاة وكقوله تعالى والذين لا يدعون مع الله الها آخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق اثاما فقوله تعالى ومن يفعل ذلك يتناول جميع ما تقدم فيكون القتل والزنا يعاقب عليهما كما يعاقب على دعوى الاله مع الله تعالى ولولا ان الكافر مخاطب بفروع الشرائع والا لما انتظم هذا الكلام وحجة عدم الخطاب انه لو امر بالفروع لامر بها اما حالة الكفر وهو خلاف الاجماع فان الامة مجمعة على انه لا يقال صل وانت كافر واما بعد الكفر وهو ايضا خلاف الاجماع لقوله عليه الصلاة والسلام الاسلام يجب ماقبله وجواب هذه النكتة ان زمن الكفر ظرف لتكليف لالوقوع المكلف به كما نقول المحدث مامور بالصلاة اجماعا ومعناه ان زمن الحدث ظرف للخطاب بالصلاة والتكليف بها لا لايقاع الصلاة فلا نقول له صل وانت محدث بل يجب عليك ان تزيل الحدث وتصلي وانت الان مكلف بذلك كذلك نقول للكافر انت الان مكلف بازالة الكفر ثم ايقاع الفروع لا انك مكلف بايقاع الفروع في زمن الكفر فزمن الكفر ظرف للتكليف لا لوقوع المكلف به فقوله اما ان يكلف حالة الكفر او بعده قلنا حالة الكفر قوله لا يصح منه قلنا لم ندع ان ذلك الزمان ظرف لايقاع المكلف به حتى نلزم صحته او نقول بعده على سبيل التسليم والحديث حجة على الخصم لان الجب القطع وانما يقطع ما هو متصل فهذا يدل على انه لولا القاطع اتصل التكليف فبقي التكليف مستمرا . واما قولي فائدة الخلاف ترجع الى مضاعفة العذاب في الاخرة وعينه الامام او الى غيرذلك فمعناه ان الامام فخر الدين اجاب عن هذه النكتة المتقدمة بان فائدة التكليف انما هومضاعفة العذاب في الاخرة لا الوجوب قبل ولا بعد واكتفى بهذا الجواب وهو لا يتم له بسبب ان العقاب في الدار الاخرة انما يتضاعف ويعذب الكافر عذابين احدهما وهو الاعظم لاجل الكفر والثاني للفروع اذا قلنا بتقدم التكليف في الدنيا اما عقابه في الاخرة من غير تقدم تكليف فغيرمعقول فاذا تعين تقدم التكليف فيتعين ان نختار احد القسمين وهو اما حالة الكفر او بعد ويذكر الجواب مفصلا محررا كما تقدم فظهر ان جوابه رحمه الله غير تام واما ان فائدة الخلاف ترجع الى غير مضاعفة العذاب فقد ذكرت وجوها كثيرة في شرح المحصول واذكر منها ههنا ابدا احدها تيسير الاسلام عليه فانه اذا كان مخاطبا وهو خبر النفس

الخلاف في المسالة فقال محل الخلاف انما هو في خطاب التكليف من الايجاب والتحريم وما يرجع من خطاب الوضع الى خطاب التكليف ككون الخطاب الوارد بكون الطلاق سببا لحرمة الزوجية فمتعلق الخطاب سبب لحكم تكليفي وهو الحرمة ومعنى رجوعه اليه كونه معتمدا معه ذاتا وان اختلفا بالاعتبار اذ الخطاب بكون الطلاق سببا لتحريم الاستمتاع هو الخطاب بتحريم الاستمتاع واما خطاب الوضع الذي لا يكون متعلقه سببا لحكم تكليفي كالخطاب بكون الاتلاف سببا للضمان فان الضمان اي شغل الذمة ليس من خطاب التكليف اذ ليس هو ايجابا ولا تحريما ولا غيرهما وكالجنايات من حيث انها اسباب للضمان وكترتب آثار العقود الصحيحة من صحة التصرف في المبيع وما في معنى ذلك فليس من محل الخلاف بل هم مكلفون بذلك اتفاقا اه وقد رد ما قيد به الشيخ تقي الدين محل الخلاف في المسالة الزركشي في تشنيف المسامع وحقق ان الخلاف في المسالة مطلق ونقل نصوص العلماء الجلة فارجع اليه ويشهد لهذا التقييد من هذا التحرير كلام الكمال ابن الهمام في التحرير حيث قال بعد ذكر الخلاف واما بالعقوبات والمعاملات باتفاق (قوله لان كل من قال بالامر قال بالنهي الخ) ينافيه ما نقله الزركشي في تشنيف المسامع عن الشيخ صدر الدين ابن الوكيل من نقله عن بعض الشافعية القول بتكليفهم بالاوامر دون النواهي لا كنه ضعفه (قوله ان زمن الكفر ظرف الخ) اي محل عدم الشرط ظرف للتكليف وحال وجود الشرط ظرف لايقاع المكلف به (قوله واذ كرمنها ههنا نبذه الخ) اقتصر المص رحمه الله على ذكر فوائد ثلاث ولا باس بذكر

بفعل الخيرات من الصدقات وانواع البر وغيرها كان ذلك سببا في تيسير اسلامه استنباطا من قوله عليه الصلاة والسلام ان المؤمن ليختم له بالكفر بسبب كثرة ذنوبه فيناسب ان يختم للكافر بسبب كثرة احسانه وحسناته وان اجمعنا على انه لا يثاب عليها في الاخرة الا انه ورد الحديث الصحيح انه يطعم بها في الدنيا ولم يرد دليل على انها لا تكون سببا لتيسير الاسلام فبقي استنباطه لا مانع منه وثانيها الترغيب في الاسلام فانه اذا كان كثير القتل والفتك والفساد وقيل ان الاسلام من شرفه ان يهدم جميع آثام هذه الافعال كان ذلك ارفع في نفسه من قولنا ان الاسلام لا ينهض الا بالكفر وحده وثالثها تخفيف العذاب في الدار الاخرة فان الدليل ما دل الا على تخليد الكافر في العذاب واما مقداره في الكمية فالتفاوت واقع فيه قطعا ولذلك قال تعالى ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار واليهود اسفل من النصارى كما جاء في الحديث الصحيح من ترتيب طبقات النار اجارنا الله منها فاذا قلنا هو مخاطب وفعل ذلك كان سببا لتخفيف العذاب عنه مع الخلود فهذه فوائد تظهر من ثمرة الخلاف في كونهم مخاطبين (فائدة) قال القاضي عبد الوهاب في الملخص الخلاف في هذه المسالة في فصلين احدهما ان العموم هل هو صالح لتناول الكافر كتناوله للمسلم خلاف كما جرى في صلاحية العموم للعبد الفصل الثاني انهم هل يتناولهم التكليف بالفروع ام لا فقال منهم من فرق بين المرتد فيخاطب وبين غير المرتد فلا يخاطب فيتحصل من نقله ونقل الامام فخر الدين في

ففيه الفوائد التي ذكرها المص في شرح المحصول تتميما للفائدة فمنها انه يتجه اختلاف العلماء في استحباب زكاة الفطر اذا اسلم في ايام الفطر ومنها انه يتجه اقامة الحدود عليه لاسيما الرجم عند الشافعي فان العقوبات مع المعاصي والمخالفات في تلك الجنايات مناسب اما ان نعاقبه وهو لم يعص بذلك الفعل الذي يعاقب عليه فبعيد من القواعد فالقائل بانهم مكلفون يسلم من مخالفة القواعد ومنها استحباب قضاء الصوم اذا اسلم في اثناء الشهر ملاحظة لتقدم الخطاب في حقه وكذلك وجوب امساك بقية النهار الذي اسلم فيه بخلاف الصبي والحائض يزول عذرهما والفرق تقدم الخطاب في حق الكافر دون الحائض والصبي والمسافر ومنها انه لا يشترط اذا اسلم في آخر الوقت بقاء وقت الاغتسال والوضوء فلا تجب الصلاة بادراك وقت يسع ركعة منها فقط على الخلاف في ذلك المخرج على الخلاف في كانهم مخاطبين ام لا ومنها تفضيل معاملاتهم على معاملاة المسلمين فانا اذا قلنا ليسوا مخاطبين بالتحريم كانت لمعاملتهم فيما اخذوه على خلاف القواعد اخف من معاملات المسلمين لانه عاص بذلك لان الله نهاه عن ذلك ولم يعص الكافر ولانه اذا اسلم اقر على ما بيده من الربا والغصوب بخلاف المسلم اذا تاب ومنها ان العلماء اختلفوا في الكافر اذا طلق او اعتق وبقيا عنده حتى اسلم هل يلزمه ذلك ام لا فاذا قلنا انهم ليسوا مخاطبين امكن تخريج عدم اللزوم على ذلك ومنها الاوقاف والهبات والصدقات اذا باعوها بعد صدور اسبابها اذا قلنا ليسوا مخاطبين لا نمنعهم من ذلك وهو مذهب مالك واقام العلامة ابن ناجي من المدونة عدم خطابهم بفروع الشريعة حيث قال في شرح قول المدونة وان حلف ذمي بالله ان لا يفعل كذا فحنث بعد اسلامه فلا كفارة عليه ما نصه يقوم من هنا ان الكفار غير مخاطبين بفروع الشريعة وعلى قول المغيرة القائل بخطابهم انه يحنث لقوله ان طلق الكافر لزمه اه المقصود منه (قوله كان سببا لتخفيف العذاب الخ) قال المحقق حلولو في التوضيح ظاهر الادلة خلافه ولم يثبت

المسالة اربعة اقوال ثالثها الفرق بين النواهي وغيرها ورابعها الفرق بين المرتد وغيره ومربي في بعض الكتب لست اذكره الآن ان الكفار وان كانوا مخاطبين بفروع الشريعة فالجهاد خاص بالمومنين لم يخاطب الله تعالى بوجوب الجهاد كافرا وهو متجه ان يكون وجوب الجهاد مستثني

من الفروع لعدم حصول مصلحته من الكافر او يقال ان الله تعالى حيث ذكر الجهاد لم يذكر صيغة تندرج فيها الكفار بل يا ايها النبيء جاهد الكفار والمنافقين ويا ايها الذين آمنوا فقط ويمكن ان يقال لنا عمومات تتناولهم كقوله تعالى يا ايها الناس اتقوا ربكم التقوى يندرج فيها جميع الواجبات وكذلك قوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه ومن جملة ما اتى به الجهاد وهذه العمومات كثيرة فيمكن اندراج الكافر فيها واما حصول المصلحة منه فجوابه انا لم من اولفروع لعدم حصول مصلحته بان يسلم ثم يجاهد كما قلنا في الصلاة فاذا لم يسلم عوقب في الاخرة على الكفر وعلى ترك الجهاد مع جملة الفروع

ذلك الا في حق ابي طالب اكراما لرسول الله صلى الله عليه وسلم وثبوت الخصوصية موجود فلا يصح قياس غير ابي طالب عليه اه (قوله ثالثها الفرق بين النواهي الخ) اي انهم غير مكلفين بالفروع بل بالاوامر دون النواهي

تم طبع الجزء الاول من الحاشية المسماة بمنهج التحقيق والتوضيح لحل غوامض التنقيح ويليه الجزء الثاني مبدؤه الباب الخامس في النواهي وكانت البداية في طبعه في خلل عام ١٣٤٠ ـ ١٩٢١ ثم وقف طبعه نحوا من اربعة اعوام لاسباب دعت لذلك واستونف بعد ذلك وكان تمام الجزء الاول في خلال شهر ربيع الاول بمولده صلى الله عليه وسلم من عام

١٣٤٥ ـ ١٩٢٦

اه

باشر تصحيح الكراس الثلاث الاول من هذا الجزء الفاضل الزكي العالم الشيخ السيد معاوية التميمي احد اعيان مدرسي الجامع الاعظم وتم باقيه العالم الفاضل الشيخ السيد الطاهر بن عبد السلام احد اعيان المتطوعين به

فهرسة

الابواب والفصول واهم المباحث الواقعة في الجزء الاول من

* منهج التحقيق والتوضيح ، لحل غوامض التنقيح *

الديباجة فيها بيان سبب تاليف المولف لهاته الحاشية وتسميتها

اهـ ـ ناشره ابن المؤلف علي

تنبيه

عند تصفح الحاشية وقت ترتيب فهرس لها وقع العثور على اغلاط مطبعية لزم التنبيه عليها بجدول اضيف اليها وفي اثناء ذلك وقع العثور على اسقاط جمل من الشرح بصحيفة ١٣٥ وصحيفة ١٦٠ وهي المنبه عليها عقب هذا وقد اخر التنبيه على ما عتى ان يقع العثور عليه من الاغلاط في الشرح المذكور الى انجاز طبع الجزء الثاني

ص	س	خطأ	صواب
١٣٥	٣٢	القرينة الى مطلق ما دب	القرينة الى الدعاء وكذلك الدابة لا يفهم منها الا الحمار حتى تصرفنا القرينة الى مطلق ما دب الخ .
١٣٥	٢٤	او عرفية والمجاز	او عرفية وههنا دقيقة وهي ان كل مجاز راجح منقول وليس كل منقول مجازا راجحا فالمنقول اعم مطلقا والمجاز
١١٠	٣	بمحالها واستحقاق	بمحالها يوجب احكامها لمحالها واستحقاق الخ
٦٦	٤	واستحقاق هذا دال على هذا	واستحقاق لفظ دال على هذا الخ

اصلاح ما وقع من الخطأ في الحاشية

ص	س	خطأ	صواب
٥	٨	وكتاب محصول الامام	وكتاب شرح محصول الامام
٦	٩	الرافة	القرافة
٧	٢٣	وقال قال الرازي	وقال الرازي
٨	١	اورت	اوردت
٨	٢٢	فان الامور الاعتيادية	ان الامور الاعتبارية
٨	٢٤	لا شبهة لها في ان لها	لا شبهة في ان لها
٩	٨	يفهمهما	بفهمهما
١٠	٢٤	يفسير	تفسير
١١	١٦	وجد المحدود	وجد وجد المحدود
١٢	١٤	المحقة بانها	فانها
١٣	١٤	او المعارضة	والمعارضة
١٣	١٦	على المفاسد	عن المفاسد
١٣	١٨	فمجريات	لجريان
١٣	٢١	الثلاثة	الثلاث
١٣	٢٢	فان قلنا	وان قلنا
١٥	١١	عن غير	عن غيره
١٥	٢٤	يستعملون	يستعظمون
١٨	٩	واختلف	اختلف
١٨	٢٥	واطلقوا	واطبقوا
٢٠	٦	الجبن	بالجبن
»	١٣	واما بجزءتها	بجزئها
٢٣	١٥	يرجع	ليرجع
٢٣	٢٢	قدمها مثل	قدمها قبل
٢٤	٦	فهم	بهم
٢٧	٢	ما معناه اللغوي اختلفوا	فاما معناه اللغوى فاختلفوا
٢٨	٢	مقام على الظاهر	على مقدم الطاريء
»	٣	الماعاني	لمعاني
٢٨	١٢	للحكم	الحكم
٢٨	٢٠	فالمحكوم	المحكوم
٢٨	٢٣	ومتعلقة	ومتعلقه
»	٢٤	والعلم	العلم

ص	س	خطأ	صواب
٣١	٢٤	فيه	قيه
٣٤	١٣	اربعة	اربع
»	١٥	اربعة	اربعا
»	١٨	الاربعة	الاربع
٣٥	٣	تناولهما	تناولها
»	٩	قام الامام في المحصول نحو القرء للطهر والحيض واستنباط العقل من النقل	ملاحظة ـ ادراج الجملة يمناه في ذلك المحل خطا
»	١٦	ما لولاة	ما لولاه
٣٦	٢٢	الثالث هو ان الاسم	الثالث ان الاسم
٣٧	٢	وهو الغرض	وهو لغرض
٣٨	٩	والتسمية	والتتمة
٣٨	١٣	غير	غبر
٤٠	٤	قتل ؤلان فلانا انه توقيف	قتل فلان فلانا فان قلنا انه توقيف
٤٢	١٠	الحاصل	الاصل
»	١٣	والاحبار	والاخبار
»	١٥	المرفوع فان هذا يعرف	المرفوع يعرف
»	٢١	فان لفظة	فان لفظ
٤٣	١٢	لفظي	لفظ
»	١٨	الشرعية هي	الشرعية قال الرهوني هي
»	١٨	للمعنيين	لمعنيين
»	٢	ابتدا	ابتداء
٤٥	٥	بالاجماع	فالاجماع
٤٥	١٥	غير لفظ وضعية	غير لفظ والى دلالة لفظ والاولى تنقسم الى ثلاثة دلالة غير لفظ وضعية الخ
٤٦	٨	العادية	المادية
»	٢١	مانع	واقع
٤٧	٢٣	فتنحل الى دعوتين	فتنحل الى دعويين
»	٢٤	ثانيتها	ثانيتهما
»	٢٥	سيط	بسيط

اصلاح ما وقع من الخطا في الحاشية

ص	س	الخطا	الصواب
٤٧	٢٦	اللفظة	اللفظ
٤٨	١٤	واما الالتزام فلا يستلزم	واما كون الالتزام لايستلزم
٤٩	١	او نغير	او بغير
»	١١	الثلاثة	الثلاث
»	٢١	متاخر	متاخرا
٥٠	١	تظمنا	تضمنا
»	٣	وجمال الدين	وجمال العرب
٥٤	١٦	فصرح	مصرح
»	»	حاصر	حاصل
»	١٩	كلمة	كلية
٥٥	٢	عن	على
٥٦	٥	خاض	خاص
»	١٦	يكون	لكون
»	٢٣	ثلاثة دعاوي	ثلاث دعاو
٥٨	١٧	انبحر	وتبحر
»	٢٥	عنيه	عليه
٥٩	٧	ثاني	ثان
٦١	٣	ميرزاهو	ميرزاهد
»	١٣	تنهط	تنهض
»	١	الثلاث	الثلاثة
٦٣	١٦	عن الملوي	على الملوي
»	»	الخمسة	الخمس
»	١٠	حده مقابلا	حدة مقابل
»	٢١	ويجتر	وبحتر
٦٥	٥	جزئية	جزئه
»	١٣	نحو رحبه	نحو رحبة رحبة
٦٧	٩	احدهما	احدها
»	١٠	علم الجنس حيوان	علم لجنس حيوان
٦٧	١٣	وسحرا	وسحر
٦٧	٢٦	على افراد هذا	من افراد هذا
٦٨	١	اشد صدقا من اسامه	اشد صدق عليه اسامه
»	١١	لفظة الشيء	لفظة لشيء

ص	س	الخطا	الصواب
٦٨	١٧	التطورات	تصورات
٦٨	٢٠	تشخيصها وتعيينها	تشخصها وتعينها
٦٨	٢٢	فكلما استلزم	فكما استلزم
٦٩	٢	التشخيص	التشخص
»	»	»	»
»	٤	الصورة	للصوره
»	»	التشخيص	التشخص
»	٧	الشخص	التشخص
٧١	٢٢	يعنها	تعينها
٧٢	٣	واحده	واحدة
»	١٠	الشخص	التشخص
»	١٨	الشيء	شيئا
٧٣	٧	تحقيقي	تحقيقيا
»	١٩	بالاهتمام	بالاهمال
٧٥	١٩	المضمرين	المضمرات
٧٦	٤	من حصوله	ما حصوله
»	١٨	بجزئة	بجزئية
٧٧	٢	منها الاشتراك	منها ولا الاشتراك
»	١٨	الاسفرئني	الاسفرائيني
»	٢٠	لان ذلك	كان ذلك
٧٨	١٧	قد اشار	وقد اشار
»	٢٥	والالزم ايكون	والالزم ان يكون
٧٩	١٨	هو من جنس	وهو من جنس
٧٠	١٨	لو خصت	لوحظت
٨١	١	انما مسمى	ان مسمى
»	٢	تشخص	شخص
»	١٣	لاسماء	كاسماء
»	٢٢	فيه خمس	فيه خمسة
٨٢	٦	الحنفين	الحنفية
»	٢٦	نما	مما
٨٣	٣	امشي	امش
»	١١	مجاز في القرآن الكريم	مجاز ونحوه في القرآن
»	»	ونحوه وجاء ربك	الكريم وجاء ربك

اصلاح ما وقع من الخطأ في الحاشية

ص	س	الخطأ	الصواب
٨٣	١٤	عام القبول	عدم القبول
٨٥	٨	لا بناية	لا باية
٨٦	٣	بثلاث	بثلاثة
«	١١	لانه	لا انه
«	١٨	مقبول	فقبول
٨٧	٢	الصهالي	الصاهل
«	١١	قائلا لا احتمال	قابلا لاحتمال
«	٢١	قريب او بعيد	قريبا او بعيدا
٨٩	٥	يرد عليه	ويرد عليه
«	١٦	محالة	محاله
٩١	٢٤	قسيما	قسما
٩٢	١٧	ومثال	ومئال
٩٣	٤	النبيين	التبيين
«	٢٥	والتوقيف	التوقيف
٩٤	٢٢	كليه	كلية
٩٥	١٠	فان اضافة	بان اضافة
٩٦	٣	الامة	الائمة
«	١٠	غير شاملة	غير شامل
«	«	ككل	كال
«	١٢	صيغة التي	صيغة من التي
«	١٣	لما يعلم	كما يعلم
٩٧	٧	الحقيقين	الحقيقيين
«	١٠	على	عن
٩٨	١	لان	بان
«	١٠	وعبارته	وعبارته
«	١١	والندى	والنداء
١٠٠	١٥	الباء	الياء
١٠٢	١٩	الثلاثة	الثلاث
«	٢١	ان تجد	ان تحد
١٠٣	٦	والوقوع فلنرجع الى ذكر الاقوال مع بعضها بالدليل ونفي بما القشيري وقوعها الخ اذا علمنا محل فرض الخلاف	والوقوع حيث قال ونفى قوم امكان الشرعية ونفى القاضي وابن القشيري وقوعها الخ اذا علمنا محل
		وانه واقع في كل من الامكان والوقوغ فلنرجع الى ذكر الاقوال	فرض الخلاف وانه واقع في كل من الامكان والوقوع فلنرجع الى ذكر الاقوال مع قرن بعضها بالدليل ونفي بما وعدناك به سابقا
١٠٥	١٢	وتعرضا	وتعريضا
١٠٦	٥	قاضي	قاض
«	١٢	اخرت	اقرت
«	١٥	قاضي	قاض
١٠٧	١٥	ليس	ليست
«	١٨	آخر	اخر
١٠٩	٤	مبقا	مبقى
«	٨	ابتداء	ابتدأ
«	١٢	المدعي	المدعى
١١٠	١٠	الكرة	الكوة
١١١	٢	للاستعمال	الاستعمال
«	٧	والنقص	والنقض
«	٢٦	لان	لانه
١١٤	١٦	اختياره والخلاف	واختياره الخلاف
«	١٩	في لزمن	في الزمن
١١٥	١	ان تستوفيه	وان تستوفيه
«	٢٠	عن التعريف	على التعريف
١١٦	١٤	مع غيره في نفسه	مع غيره غيره في نفسه
١١٧	٨	الكنابة	الكناية
«	١٨	بل نكتفي	بل يكتفي
١١٨	٢	فقد حمل ابن السبكي	فقد حمله ابن السبكي
«	٤	تزداد تبصرا	تزدد تبصرا
١١٩	٣	الغاءي	الغائي
«	٥	ياويه	يؤويه
١٢١	١٠	للكل	لا كل
١٢٢	٧	القرية	القربه
«	١٢	ان	فبأن
«	«	الاول ان ينتظم	الاول فهوان ينتظم

اصلاح ما وقع من الخطأ في الحاشية

ص	س	الخطا	الصواب
١٢٢	١٥	التركيبي	التركيب
١٢٣	١	احد عشر	احدى عشرة
١٢٤	١٣	بالتبصرة	بالتبصر
١٢٥	٢٣	لغوي او عقلي	لغويا او عقليا
١٢٦	٢٤	وتفصيله	وتفصيلا
١٢٧	٢٠	اربع	اربعة
١٢٨	٤	له من له التسبب	له من التسبب العادي
»	١١	كاسم	قسما
»	١٣	العضدي	العضد
»	٢٤	مبرزجان	ميرزجان
١٣٠	٤	وهو ان التصرف	هو ان التصرف
»	٥	ولا لغوي	لا لغوي
»	٥	الاربع	الاربعة
»	٦	الاربع	الاربعة
»	١١	محالها	بحالها
»	١٢	بينهما	بينها
»	١٣	بتشبية	بتشبيه
»	٢٦	تحص	تخص
١٣٢	٢٠	مثل	مثله
١٣٣	١٧	هذا وقوله	حذاء قوله
»	٢٠	ما عليه	ماهية
١٣٤	٢٠	اذ لا انتفى	اذ لو انتفى
»	٢٤	وكذا قوله لو انتفى	وكذا لو انتفى
»	٢٥	والانتفاء	وانتفاء
١٣٧	٧	ثاني	ثان
»	٢٠	اللغات	الغالب
»	٢٣	اللغاة	اللغات
١٣٩	٦	استنادة	اسناده
»	٧	يتعذر	لتعذر
١٤٠	٧	بمنع	بمنع
١٤٣	١٩	اسال القريه نسيا	اسال القرية وصار نسيا
١٤٤	١٣	مقيدان	مقيدين
١٤٥	١٢	فان هذا	بان هذا

ص	س	الخطا	الصواب
١٤٧	٢٤	بحت	لجت
١٤٨	٢	لم يكن الراوي	لم يكن وحرف الروي
»	٣	عارضتنا	عارضنا
»	٤	فقال	يقال
١٥١	٤	والمكبر	والمكي
١٥٢	٨	حيد	جيد
١٥٦	٣	بقي	يعني
»	١٢	ولم يوده	ولم يرده
١٥٨	٣	لايسمى اللغوي في خصوص	لا يسمى متكلما وان قام به الكلام وعلى تخصيص خلاف المعتزلة في هذا الاصل اللغوي في خصوص
	٥	واقره عليه الخ	الصواب حذف هذا السطر لانه مكرر مع ما قبله
١٥٨	١٥	في الانزال	في الازل
١٥٩	١٧	ابنا	ابن
١٦١	١٦	بحث	بحثا
»	٢٤	من الفحل	الفحول
١٦٢	١٨	واي	رآى
١٦٤	٩	بذلك	لذلك
»	١٣	وعملا بالقاعدة	عملا بالقاعدة
١٦٥	١	المتفرعة على الاختلاف	المتفرعة الاختلاف
١٦٦	١٣	اتيه	آنيه
١٦٨	٨	فمعنى	بمعنى
»	٢١	فمعنى	بمعنى
١٦٩	٢٢	المتلبس	التلبس
١٧٠	١٩	مشتق	المشتق
»	٢٠	الشهيرة	الشهير
١٧١	٦	عن	على
»	٧	لحصل	تحصل
»	٨	نعتمده	تعتمده
١٧٢	٨	للفراقي	للفرابي
١٧٣	٢	مجاز	مجازا

تنبيه ـ وقع بهذا الجدول صحيفة ١ سطر ٢٦ بجدول الصواب الايمن لفظ على مقدم على الطارىء والصواب مقدم على الطارىء كما ان ما بصحيفة ٣ سطر ٣٢ بالجدول الايسر هو خطا

اصلاح ما وقع من الخطا في الحاشية

ص	س	الخطأ	الصواب
»	٢	مختلف	مختلفا
١٧٤	٢١	مخلفا للغة	مخالفا للغة
١٧٧	١٠	واخص	وخص
١٧٨	٢٥	الثالث	السابع
١٧٩	١	السابع	الثالث
١٧٩	٢٢	كمد يعرض	كما يعرض
١٨٠	٤	لا يخصص	لا يخص
١٨٣	٢٢	السارقه	السرقة
١٨٤	١	المجازوفات	المحذوفات
»	٨	اشعار	اشعارا
»	٢٥	تعقلها	تعلقها
١٨٥	٢٢	ان الكلام جهتين من حيث	ان للكلام جهتين اولهما من حيث
»	٢٢	وثانيهما	وثانيتهما
١٨٦	٥	ان الايراد	ان الابرار
»	٧	والسارقة فاقطعوا وتجري الزانية	والسارقة فاقطعوا والزانية
»	١٩	غير مرتضي	غير مرتض
١٨٨	١٣	ترك الخوف بسبب ذكره	ترك لخوف بسبب ذكره
١٨٩	٢	احتماعا	اجماعا
١٩٠	٢٢	محليه	محلية
١٩١	٥	فالصورة الذي	بالصورة التي
»	١٦	او الحجم ذو اشهر	او الحج ذو اشهر
١٩٣	٦	من الائمة	من الاية
١٩٥	٢٢	امر بضده	امرا بضده
»	٢٤	اخريتان	اخريان
١٩٦	١٤	تقتي	تقتضي
»	١٦	فلا يخرج عن القاعدة	فلا يخرج على القاعدة
»	١٩	والنفي وما الامر	والنفي واما الامر
١٩٨	٩	بالاتصاف	فالاتصاف
»	٢٣	فالذي صرح به الامح	فالذي صرح به الامدي
١٩٩	٤	في الحديث ايضا	في الحديث اضافي
»	١٠	ان افادتها للحرص تضمنها	ان افادتها للحصر لتضمنها
»	١٨	وشان كلمة لما ان لا يعطف	وشان كلمة لا ان لا يعطف
٢٠٠	٢٦	خمسة	خمس
٢٠٢	١٨	مطلقة	مطلقه
٢٠٣	٥	ويوضح ما قاله	ولو صح ما قاله
٢٠٤	٣	مقابلة	مقابله
»	٢٥	لايجاب	الايجاب
٢٠٥	٨	وانتفاءوه	وانتفاءه
»	١٣	كان لمعلوم	كان المعلوم
»	١٨	اما كان معرفة	اما اذا كان معرفة
»	٢١	يصح ان يقال زيد كلما	ان يقال زيد كل ما
٢٠٧	٤	ما اذا كان	الصواب حذف هذا السطر لانه مكرر مع ما قبله
»	١٢	فمتنع	فممتنع
»	١٣	فقوله يباري	فقول الابياري
»	١٤	هو اهم	هو اعم
»	٢١	كانه من حيث	كونه من حيث
٢٠٨	١١	ثم قال ولما يلزم	ثم قال ولا يلزم
»	٢٤	من حرماتها الا حلها	من حرماتها الى حلها
٢١١	٧	في ادوار	في ادرار
»	٢٦	نحو محمد	نحو محمدا
٢١٣	٢٣	بان لم توجد	فان لم توجد
٢١٥	٦	والذخيرة عشرة	والذخيرة عشرا
٢١٦	١٢	والاستقارة	والاستعارة
٢١٧	١٦	مدلولاته	مدلولات
٢١٩	٢٠	ان الحاكم	ان الحكم
٢٢٠	٤	يوجد	يجد
»	٢١	لاستشعاره	استشعاره
٢٢١	٤	انفسها	بانفسها
»	٥	والذي ادركها	والتي ادراكها
»	١١	اما الربع	اما الرابع
»	١٢	الوجدنيات	الوجدانيات
٢٢٢	٢	وراءه	ورءاه
»	١٠	تعلق الامر على ما هو به	تعلق الامر على غير ماهو به

اصلاح ما وقع من الخطأ في الحاشية

ص	س	خطأ	صواب
٢٢٢	١٩	احس برد	احس ببرد
٢٢٣	٦	بالبحث	فالبحث
٢٢٤	٧	حل الظن	حمل الظن
»	١١	القابل للعلم	المقابل
٢٢٥	٧	للنظري في العموم	للنظرى العموم
٢٢٦	١١	ليعلم عما من شانه العلم بان لم يدرك اصلا	ليعلم وعدم العلم بما من شانه العلم اما بان لم يدرك اصلا
٢٢٧	٣	للعلم	العلم
»	١٤	عن لكسب	عن الكسب
»	١٧	ضروري	ظروريا
»	٢٠	ان التصار لا يكسب	ان التصور لا يكتسب
»	٢٢	عنها	عنه
٢٢٨	١٩	من إظماد الابل	من اضماء الابل
»	٢٥	نبراس	نبراس
٢٢٩	٥	واسدسا	واسدس
»	٧	وفلاة وخمس	وفلاة خمس
»	١١	فلا تتواتر	فلا تواتر
٢٣٠	١	او اكثر	او اكثريا
»	٢	وكلما علم وجود المسبب	وكلما علم وجود السبب علم وجود المسبب
»	١٨	ولا يقال	ولا ينال
»	١٩	هنالك	هناك
٢٣١	٣	الى الاول جماعة وتقرير	الى الاول جماعه والى الثانية جماعه وتقرير
»	٩	آلاتها على انها	آلاتها بناء على انها
٢٣٢	١٨	قد قد اختلف	قد اختلف
٢٣٣	١٢	لا معنى للمضي	لا معنى المضي
٢٣٥	٢٦	الا ان الوجوب	لا ان الوجوب
٢٣٦	٥	اعتباديه	اعتباريه
»	٢٣	بين	بني
٢٣٧	٣	العضو	العضد
»	١٣	هل مندوبون	هل هم مندوبون

ص	س	خطأ	صواب
٢٣٧	٢٣	فهو للخطاب	فهو اهل للخطاب
٢٣٨	١	المسبين	السبين
»	٢٥	فيهما	فيها
»	٢٦	واراجها في الحد هي وان لم توجد فيهما حقيقة التكليف	الصواب عدم ادراج الجملة يمناه
٢٣٩	١	لم يوءخذ	لم يوجد
٢٤١	١٢	موروودة	موردة
٢٤٤	٢٤	وانتفاءه	او انتفاءه
٢٤٦	١٢	مع زيادة	مع رفع
٢٤٨	٥	الدينويه	الدنيوية
»	١١	فداخله هو منع	فداخلة هو منع
»	٢٥	بنسخ الى ءاخر السطر	الصواب عدم ادراج السطر يمناه
٢٤٩	١	الشرع	الشارع
»	٨	من امور والاخرة	من امور الاخره
٢٥٠	٩	وقوله	وقول
»	٢٢	والخلالاف	والخلاف
»	٢٣	والتسمية الى المعنى	والتسمية لا الى المعنى
»	»	قد ثبت	قد يشبة
»	٢٤	وقد ثبت	وقد يشبة
٢٥١	١١	والمبالغ	والمباح
»	١٧	تحصل مقصودة	تحصل مقصوده
»	١٩	ولا الثواب فيه	ولا ثواب فيه
٢٥٢	١٣	ومطلقة	ومطلقه
٢٥٤	٥	اما اذا كان	اما اذا كانت
»	١٨	لاشتاله	لاشتماله
»	١٩	اسقاط	اسقاطه
٢٥٥	٧	ولا غيره وحاصله	ولا غيره هذا كلامه وحاصله
»	١١	او يعتبر ان في تلك	او يعتبر ان ما في تلك
٢٥٦	٣	فيهما	فيها
٢٥٧	١٩	او المعتزلة	والمعتزلة

اصلاح ما وقع من الخطأ في الحاشية

ص	س	خطأ	صواب
٢٥٨	١٠	القضاء	الغضوب
٢٥٨	١٤	محدود التكليف	التكليف
٢٥٩	٢٢	وما لهم	وما لم
٢٦٤	٦	لما اشرعت	لما شرعت
٢٦٤	٢٣	عليهما	عليها
٢٦٦	٤	ولكن هنا كله	ولكن هذا كله
»	٥	الواجب يمكن	الواجب الموسع يمكن
»	١١	بعد ما عرف الاول	بعد ما عرف الاداء
»	٢٣	وجوبه حاله	وجوبه حالة
»	٢٣	وان عينت	وان عنيت
»	٢٥	قلبا	قلنا
٢٦٧	٣	وان كان	فان كان
»	١٧	الثانية	الثالثة
»	١٨	ولا يهلك امتثالا	ولا يهلكه
»	١٩	امتثالا	امتثلا
٢٦٨	»	للامد	للامدي
٢٧٠	٣	ما تتمم	فاتتهم
»	١٥	في الشرع	في الشرح
٢٧١	١٠	عليهما	عليها
»	١٧	مفرد	مفرع
»	١٨	مبني	بني
»	»	مبني	بني
»	٢٠	قاله ان	قاله من ان
٢٧٤	١٩	بذلك الدليل	بذلك لان الدليل
»	٢٣	يتوقف	متوقف
٢٧٦	٢٢	فيهما	فيها
٢٧٩	٥	واشبهها	واشباهها
»	٧	لموافقتهما	لموافقتها
»	٨	فيهما	فيها
٢٨١	١٠	تتحقق	تحقيق
»	١٤	وهؤلاء تدخله	وهو لا تدخله
»	٢٥	دعوا	دعيا
٢٨٢	٨	افلا يجزم	فلا يجزم

ص	س	خطأ	صواب
»	٢٦	وزع ان	وزعم ان
٢٨٣	٩	خبر ان	خبر ان
٢٨٤	٩	للقبول امتهيئا له	للقبول ومتهيئا له
»	٢٥	تشكيلها	في تشكيكها
٢٨٦	٢	وقدوته	وقدرته
٢٨٧	١٦	اطلاق اسم الكل على البعض ا ه	اطلاق اسم البعض على الكل ه
٢٨٨	١٢	ممن بلغ	فمن بلغ
»	١٤	المبيع	البيع
٢٨٩	١٦	ممن باع	فمن باع
٢٩٠	١٤	المسالة الميمة	المسالة المهمة
»	٢٢	يلحق بنسبة	يحلق بنسبه
٢٩١	١	فابسبب	فالسبب
»	٣	الفصل	الفن
»	٢١	قوله والشروط	قوله والشرط
»	٢٢	تعريف الشروط	تعريف الشرط
٢٩٢	٢	من وجوده وجود ولا عدم لذاته ولا يشتمل	من وجوده شيء انما يؤثر عدمه في العدم ولا يشتمل
»	٣	القيد الاول	فالقيد الأول
»	٤	ملاحظة السطر عدد ٤ هو سطر خامس	والسطر الخامس هو الرابع
»	٨	ولا عدم غير انه	ولا عدم لذاته غير انه
»	٨	فان من المناسبة مناسب	فان جزء المناسبة مناسبة
٢٩٣	٢٢	فالمناسبة	فالمناسب
٢٩٤	١٠	من الاقتحام	من الانحتام
٢٩٤	٢٦	كمر تيبهما	كترتيبهما
٢٩٥	١٠	له فول	له فحول
٢٩٥	١٦	فذ كرهما	فنذكرهما
٢٩٦	٥	لم يتول	لم يتوالى
٢٩٦	١٣	بعض الخلوص	بعد الخلوص
٢٩٧	٨	لو تطلق	لم تطلق
»	١٠	الشافعي فمذهب مالك	الشافعي والا فمذهب

اصلاح ما وقع من الخطأ في الحاشية

ص	س	خطأ	صواب
٢٩٧	١٧	للمذهبين	المذهبين
«	١٨	ان اجماعنا	انا اجمعنا
٢٩١	٢٦	لا يستقبل	لا يستقل
٣٠٩	١٢	لانه مستعمل فيهما والاصل في الاستعمال الحقيقة	هاته الجملة زائدة لانها مرسومة في غير محلها
«	١٨	من قوله	من قول
٣٠٢	٣	الشرط اللغوي	الشرط الشرط اللغوي
«	١٦	اقرب السهولة	اقرب الى السهولة
٣٠٤	٧	لا فصاحة	لا فصاحة
«	١٠	ان يقال	ان تقال
«	٢٥	فالعرض	فبالعرض
٣٠٥	١٤	فرخص	ترخص
«	٢٦	حق العباد	حض العباد
٣٠٨	٢٠	لان سبب هذين السفر وهو في	لان هذين السفرين في
٣٠٩	٢١	فلا يناسب	فلا تناسب
«	٨	هو انه	هو ان
«	٢١	في الصالح	في المصالح
٣١٠	٥	اذا افتحوا	اذا فتحوا
«	٢١	اذا عرض	اذا عارض
٣١١	١	من تفاصيلهما	من تفاصيلها
٣١٣	٤	في انفسهما	في انفسها
«	٢٠	وذلك كان من	وذلك لان من
٣١٥	٨	كعدم	كصوم
«	٢٥	واخوته	واخواته
٣١٧	١٤	والنزاع	فالنزاع
٣١٨	٨	فوق	فرق
«	١٠	حسنه او قبيحه	حسنة او قبيحة
«	١١	من الشرع	من شرع
٣١٩	١٥	لا نواجبه	لا نوجبه
«	٢٢	عليهما	عليها
٣٢٢	٦	ان الباري	ان يامر الباري
٣٢٢	١٦	من اطلاق	عن اطلاق
٣٢٣	١٧	واصداره	واهداره
٣٢٤	٢٤	فيهما	فيها
٣٢٦	١٤	سمه	دمه
٣٢٧	١٦	عضد الدين محل اجتماع	عضد للدين على اجتماع
٣٢٨	٢١	فيلزم لصدقه حسنة	فيلزم لصدقه حسنه
٣٣١	٧	توجيه	توجبه
٣٣٢	٧	هذا العذاب	هذا ان العذاب
٣٣٤	٢٥	اذا العقوبات	اذ العقوبات
«	٢٦	فافهم	فافهم
٣٣٥	١٤	مقتصر	فنقتصر
«	١٩	انما	انا
«	٢٢	به	له
٣٣٧	٨	كانه	كونه
٣٣٨	١٣	فصدق يصدق توقف	فصدق توقف
٣٣٩	١	لانه شرط	لانه شرطه
٣٤٠	٢	بانه لحق	بانه محق
«	٤	لا يطلق	لا يطاق
«	١٩	لان المدعي المدعي هو ان النظر	لان المدعى هو ان النظر
٣٤١	١١	بامره	وامرة
٣٤٣	٥	الاشياء	للاشياء
«	١٠	العلى	العلو
٣٤٤	١٥	الحسن	الحسن
«	١٧	الالة	الادلة
٣٤٥	١٠	المدعي	المدعى
٣٤٦	١٠	فيه لزم	به لزم
«	١٤	لاباحته له	اباحته له
٣٤٧	٢٥	اذ لم يجد	اذا لم يجد
٣٤٨	٨	الثاني	الثامن
«	٢٠	لم يكن ذلك	لم يكن له ذلك
٣٤٩	١١	له من	به من
٣٥٤	٩	لنفيسة	النفسية
«	١٥	بالاول لا يحتاج	بالاول يحتاج

اصلاح ما وقع من الخطأ في الحاشية

ص	س	الخطا	الصواب
٣٥٥	٣	كورتان	كدرتان
»	٧	اصلا لا نه	اصلا الا انه
٣٥٦	٢٥	منهما والاول	منهما او لا يكون والاول
٣٥٧	٦	التقابلين	المتقابلين
٣٥٨	٥	علثاني	عالثاني
٣٦٢	٢٤	انه لنا كما	انه لنا لا
٣٦٣	١٤	ساعر	شاعر
»	٢٤	ينبغي	يبقي
»	٢٥	نسب	شبب
»	»	نسب	شبب
»	»	بسعيدة	سعيدة
٣٦٤	١٥	منهما	منها
»	١٩	العداوة	العداة
٣٦٥	٥	اقتداد	اقتداء
»	٢٥	فهمهما	فهمها
٣٦٦	١	بمجردهما	بمجردها
»	»	فهمهما	فهمها
»	٢	وما	واما
٣٦٧	٨	فانكخ	فانكح
٣٦٩	٣	فوم	قوم
٣٧١	١١	ولانه	او لانه
»	١٧	داخله	داخلة
»	٢٤	عليهما	عليها
»	»	قريته	قرينه
»	»	حكم على ما بعد حكم بالدخول	حكم على ما بعد حتى بالدخول
٣٧٢	١	الخافظة	الخافضه
»	١٠	قبلهما	قبلها
»	»	يحيل	يميل
»	٢٥	مختص	يختص
٣٧٣	٤	جاء بسلاحه وكذلك	جاء بسلاحه متسلحا وكذلك
٣٧٥	١٤	كلا للتكرار	كلما للتكرار
٣٧٥	١٨	قعلى	فعلي
٣٧٥	٢١	ينيحل	ينحل
٣٧٦	٢	لا لك	لمالك
٣٧٨	١٤	حقائقهما	حقائقها
٣٨١	٥	الحشيني	الخشني
٣٨٦	٧	فعلى	بعلى
٣٨٨	٢٦	فيها	فيهما
٣٨٩	٥	العقيقه	الحقيقة
»	٩	فحمل	مجمل
»	١٩	القراين نصه	القراين ونصه
»	٢١	كل كلا المعنيين	كلا المعنيين
٣٩٠	١٢	السايق	السابق
»	٢٣	فان	بان
٣٩٢	١٩	اذا لم يجد	اذ لم يجد
٣٩٦	١١	فان الاضمار	بان الاضمار
٣٩٩	٢٣	أو صححه	وصححه
٤٠٠	١٦	والارتضاء	ولارتضاء
٤٠٢	٩	مستعادة	مستعارة
»	٢٥	خرزجي	خزرجي
٤٠٧	١٧	فمثل	بمثل
»	١٨	بمتمائلين	بمتماثلين
٤١٠	٢٢	فالمامور به	بالمامور به
٤١١	١٩	تفسيرين	بتفسيرين
٤١٣	١٣	المعنى	المعني
»	١٧	كون	كان
٤١٤	٦	خفايا	خبايا
٤١٥	١	في الامر النفسي حمل الموضح كلام في المسالة	في الامر النفسي ينافي نقل الخلاف في المسالة
٤١٦	١٢	اقوال الآخر	اقوال اخر
»	٢٤	افعل والايقاع	الفعل الايقاع
٤١٧	١٣	اجل	اجلى
»	١٤	الجطاب	الخطاب
٤٢١	١٤	احدها	احدهما

اصلاح ما وقع من الخطا في الحاشية

ص	س	الخطأ	الصواب
٤٢١	٢٤	يشتريطان	بشترطان
٤٢٤	٩	فان خيل	فان قيل
٤٢٦	٢١	المعزو للقدماء	المعزو لمقدماء
٤٢٧	١٢	لمن قال افعل	لمن قال اافعل
٤٢٨	١٦	الشرح	الشرع
٤٣٠	٢٥	الوجهين	لوجهين
٤٣١	١٥	اهو القول	اه والقول
»	٢٠	يستدل بك	يستدل به
٤٣٢	١٠	اذا الحرام	اذ الحرام
»	٢٣	وهو كالمستحيل	وهذا كالمستحيل
٤٣٣	١٩	والاصلاح	والاصطلاح
٤٣٤	١٨	وعبارته في المستصفى تشهد له	وعبارته في المستصفى لا تشهد له
٤٣٦	٣	لما تعقلنا	لما تعقلناه
»	٧	بطريقتين	بطريقين
٤٤١	١٠	بواقع	فواقع
٤٤١	٢٥	بعضهما	بعضها
٤٤٢	١	الخارجية والوهمية	الخارجية او الوهمية
٤٤٣	١٤	في الاذل	في الازل
٤٤٤	٢	فالقول ثم يلزمه	فالقول بحدوثها يلزمه
٤٥٦	١	والمامورية	والمامور به
٤٥٠	٢	الدقوسي	الدبوسي

ص	س	الخطأ	الصواب
٤٥١	١٥	بتعينه	لتعينه
»	١٦	عن الحنفية	من الحنفية
»	٢٠	ولا نقلا	ولا نقلا
٤٥٣	٨	تعيين	تعين
»	٢٠	المغير	المخير
٤٥٤	٩	لان لعقل	لان العقل
٤٥٦	٥	ودينا ومن	ودينار من
٤٥٧	١	المفهم	المبهم
»	١٤	لان يتيمم	كان يتيمم
٤٥٩	١٧	الواجب قال قال الكمال	الواجب قال الكمال
٤٦١	١٤	السببات	المسببات
»	٢٦	فلا شك ن قاعدة	فلا شك ان قاعدة
»	»	ما يتوصل	ما لا يتوصل
٤٦٢	٢٠	تيمم فتنفل	تيمم لفريضة فتنفل
»	٢٦	نسيهما	نسيها
٤٦٣	٨	اجتمعت	اجمعت
»	١٣	لم يكن	لم يمكن
٤٦٦		شهر ثم اسلم	شهر ثم ارتدثم اسلم
٤٦٧	٥	لاستمتاع	الاستمتاع
٤٦٨	٥	نفيه	بقية
	١		

اعتذار

قد راينا ان شرح تنقيح الفصول في الاصول لموءلفه الشهاب القرافي كلما طبع يردف بعد طبعه بكراس به اصلاح ما وقع به من الخطا رغما عن المجهودات المبذولة في التوقي من الوقوع في مثل ذلك فقد طبع بمصر بالمطبعة الخيرية عام ١٣٠٧ واعتنى بتصحيحه مصحح المطبعة المذكورة الشيخ محمد طموم ثم جعل له كراسا به.جدول لبيان ما به من الخطا قال في آخره تنبيه بعد ان بذلنا الجهد في تصحيح هذا الكتاب بقدر الطاقة ساعدت العناية على ان حضرة العلامة المحقق الاستاذ الشيخ احمد الرفاعي قراه في نسخة الطبع هذه وظهر له من وجود عدة نسخ في درسه امور احببنا تحريرها في هذه الاوراق ليكتسي هذا الكتاب من حلل التصحيح ما تم به بهجته وتكمل به حليته ثم طبع بالمطبعة التونسية عام ١٣٣٠ وكان المباشر لتصحيحه بالمطبعة المذكورة العلامة الاستاذ المرحوم الشيخ محمد النخلي احد اعيان مدرسي الجامع الاعظم جامع الزيتونة لكن هاته المطبعة ابقت ما بالكتاب من الخطا من غير اصلاح اما اعتمادا على فطنة الناظر او ليقع مزيد الاهتمام بامعان النظر فيه فيحصل بذلك تقرير مسائله في ذهن المتلقي وهو الغرض المقصود او غير ذلك من الاسباب التي ارتاتها مبررة لذلك وان انقص بذلك قيمة الكتاب العلمية

تم في اواخر ذي الحجة من عام ١٣٤١ تم طبع الجزء الاول من الحاشية المسمات بالتوضيح والتصحيح لمشكلات كتاب التنقيح واردف آخره بازيد من كراس به اصلاح الخطا الواقع بالشرح والحاشية رغما عما بذله مصححه العالم الشيخ معاوية التميمي من الجهد في ابرازه غاية في الاتقان سالمة من الخطا حسبما يدل عليه كثرة تعليقه على الشرح والحاشية من بيان مشكل الفاظهما وضبطها والسر في ذلك والله اعلم ان هذا التاليف تركه موءلفه في المسودة على ما ننقله عن شيوخنا وعند ما اخذ في الإنتشار بالنسخ من مسودة الموءلف ونسخه من اساتذة ذلك العصر ومن بعدهم الى يومنا هذا اخذ كل منهم يشرح ما يظهر له من تحريف الناسخين من مسودة الموءلف بما يوافق ذوقه فكثر الاختلاف بين النسخ وتعذر ابراز نسخة من غير اردافها بما ذكر وهو ما يشير اليه التنبيه الذي بمآخر الطبعة المصرية

هذه فذلكة اقدمها بين ايدي المطالعين تمهيدا للاعتذار عن ركوب مطايا التقصير فيما يجدونه في هذا الجزء من الخطا في الشرح والحاشية فضيق العطن وصوارف الزمان عائقان عن الاستواء على صهوة الاحكام والاتقان ومن بذل الجهد حق له العذر وخصوصا وهذا الجزء من الحاشية قد ترك غالبه موءلفه نعمه الله في المسودة والله يعلم مقدار ما حصل لي من التعب في جمعه وترتيبه الذي لا اقصد به الا رضاه واتمام رغبة في طبع الحاشية ونشرها الامر الذي عاقه عنه الامراض التي انهكت قواه قريبا من نصف عمره والله على ما اقول وكيل والرجاء من المطالعين اذا عثروا على شيء من الخطا وقع الذهول عن اصلاحه ان يصلحوه فقل من وقف هذا الموقف ان لا تكون له هفوة او ينجو صاحبه من عثرة والكمال لله وحده

ناشره ابن الموءلف علي

